ANSTÖSSE

BERICHTE AUS DER ARBEIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR

Nr. 3/4 Juli 1961

PAIDEIA

Grundfragen der Erziehung heute

Unter diesem Thema fand vom 29. April bis 1. Mai 1961 eine Akademietagung in der Evangelischen Akademie Hofgeismar in Verbindung mit dem Verein ehemaliger Fürstenschüler statt. Alle ihre Mitarbeiter, Tagungsleiter, Referenten, Prediger, Diskussionsleiter und Organist, stammten aus dem Kreise der ehemaligen Schüler der drei großen Fürstenschulen St. Afra in Meißen, St. Augustin in Grimma und St. Marien zur Pforte. Die Tagung diente einem Gespräch über Prinzipienfragen der Paideia, bzw. Erbe und Auftrag der Fürstenschulerziehung.

Die beiden Hauptreferate beschäftigten sich im Lichte der reformatorischen Botschaft und einer jahrhundertealten Schulerfahrung mit den Grundlagen des Erziehungsdenkens und mit den Grundfragen des Erziehungshandelns. Prof. Dr. Martin Schmidt D. D. von der Universität Mainz referierte über „Melanchthons Bedeutung für Kirche und Erziehung", Prof. Dr. Rudolf Lennert von der Freien Universität Berlin sprach über das Thema „Wesenszüge der Fürstenschulerziehung". Beide Referate lösten eine fruchtbare Diskussion aus. Gymnasialprof. Dr. Christian Hartlich, Tübingen, der Vorsitzende des Vereins ehemaliger Fürstenschüler, setzte sich in einer „Lectura Biblica" für die existentiale Interpretation biblischer Texte ein, die dem Gebildeten unserer Zeit einen neuen Zugang zum Worte Gottes eröffnen könne.

In der Diskussion berichteten Regierungsdirektor Bruns, Münster, und Werftdirektor Schecker, Hamburg, über die Pläne, die z. Z. verfolgt werden, um in Zusammenarbeit mit der Westfälischen Kirchenleitung, die als Träger vorgesehen ist, eine Evangelische Landesschule in Meinerzhagen zu errichten, die die Tradition der Fürstenschulen aufnehmen und für die Gegenwart fruchtbar machen soll.

Akademiedirektor Dr. Werner Jentsch, Hofgeismar, hielt den Gottesdienst und die Predigt über das Thema „Die erziehende Gnade". Das Kasseler Barock-Ensemble *„Pro arte antiqua"* gab ein Hauskonzert.

Im folgenden bringen die „Anstöße" die Referate von Prof. Dr. Schmidt und Prof. Dr. Lennert im Wortlaut, eine Zusammenfassung der „Lectura Biblica" von Prof. Dr. Hartlich und die Predigt von Dr. Jentsch.

MELANCHTHONS BEDEUTUNG FÜR KIRCHE UND ERZIEHUNG

von Prof. Dr. Martin Schmidt, D. D., Mainz

Nicht nur für das theologische Urteil, sondern auch für das allgemeine Bildungsbewußtsein hat das 16. Jahrhundert einen alarmierenden, wenn nicht faszinierenden Charakter, und nahezu jede Fakultät der abendländischen Universität findet in diesem Zeitraum einen ihrer Bahnbrecher. Die evangelische Theologie, die dem Zeitalter mit dem Losungswort der Reformation den Namen gab und in den Reformatoren die führenden Männer stellte, die Rechts- und Staatswissenschaft, die in Macchiavelli, Morus und Bodin neue Wege ging und Probleme erstmalig in den Blick bekam, die Philosophie, die in der Denkbewegung von Nicolaus Cusanus bis zu Giordano Bruno den mittelalterlichen Dogmatismus beendete und Einheit wie Verhältnisbestimmung von Natur und Geist als Aufgabe der Zukunft erkannte, die Philologie, die in Erasmus von Rotterdam, die Geschichtswissenschaft, die in den großen Florentinern Macchiavelli und Guicciardini verpflichtende Selbstdarstellung fand, schließlich die Medizin, die in Paracelsus, und die Naturwissenschaft, die in Kopernikus, Kepler und Galilei entscheidend neu begann — sie alle vereinen sich in einer Huldigung vor jener Zeit, die ihnen große Leitbilder und Entdecker unverlierbarer Methoden, vielfach auch bleibende Ergebnisse schenkte.

Wenn man in diesen umfassenden Rahmen die Gestalt Philipp Melanchthons einzeichnen will, so wird man zuerst den Eindruck wiederholen müssen, den Wilhelm Dilthey von ihm empfing: einer der meist unterschätzten Geister, die von unermeßlicher Wirkung waren, weil ihre Leistung im Ordnen bestand. Ganz anders als Martin Luther gehört er nicht an die Spitze des ganzen Zeitraums oder auch nur einer Teilbewegung. Er repräsentiert in jeder Weise den Typus des zweiten Mannes, sowohl im Sinne des Abgeleiteten gegenüber dem Ursprünglichen, des Reflektierten gegenüber dem Naiven, des Gestalteten gegenüber dem Rohen — als auch im Charakter des Gemäßigten gegenüber dem Radikalen, des Ausgeglichenen gegenüber dem Einseitigen, darum aber auch des Abgeschwächten gegenüber dem Starken.

1.

Will man ihn begreifen, so wird dies nur von der Aufgabe her möglich sein, die ihm durch die Situation gestellt war. Sie läßt sich zuerst mit dem allgemeinen Schlagwort als der Weg vom Humanismus zur Reformation, von Erasmus zu Luther bezeichnen, den keiner so entschieden und beispielhaft gegangen ist wie er — weder Zwingli, noch Bucer, noch Calvin. Wohl an keiner Erscheinung des 16. Jahrhunderts kann man so untrüglich die Gewalt der reformatorischen Fragestellung ablesen wie an der Verwandlung, die mit dem jungen Philologen in Wittenberg vor sich ging, als er in den Bannkreis des Größeren geriet. Er kam als 20jähriger Lehrer der griechischen Sprache an die vielfach noch skeptisch betrachtete und scharf beobachtete Universität im mitteldeutschen Osten. Seine Antrittsrede De corrigendis adolescentiae studiis vom 29. August 1518 ging völlig in humanistischen Bahnen. In ihr führte er aus, wie der Verfall der Wissenschaften, der vor allem mit dem Verlust der griechischen Sprache zusammenhing, die Kirche und die gesamte Bildung, ja das Denken überhaupt, ins Verderben gestürzt habe. Nun aber gelte es, die wiederentdeckte Kenntnis dieser Sprache für das Verständnis des Neuen Testaments, der Kirchenväter und für den Dienst der Kirche überhaupt fruchtbar zu machen.

Die Losung des Zeitalters „animos ad fontes conferre" schuf sich hier einen echten Ausdruck. Es geschah in doppelter Weise: Einmal vollzog es sich in der ungeschiedenen Einheit von Form und Inhalt, so daß die formale Fertigkeit in der Sprache ohne weiteres die Gewähr

für die inhaltlich richtige Erkenntnis bot. Sodann aber trat es in der ausgesprochen ethischen Akzentuierung zutage, die die Theologie und die Wissenschaftspflege erhielten. Denn die „Lehre Christi", oder, wie sich Melanchthon bildhaft ausdrückt „der seligmachende Nektar der göttlichen Weisheit" läuft im wesentlichen darauf hinaus, das „Gebot Christi" klar zu machen. Der katholische Reformationshistoriker Joseph Lortz hat mit Recht von der ethischen Ersatzreligion der Humanisten gesprochen.

Das alles änderte sich nun unter Luthers Einfluß grundlegend. Hatte Melanchthon zunächst ethische Teile der Bibel wie den Titusbrief und die Sprüche Salomos bevorzugt, so traten, namentlich auch durch die Auseinandersetzungen auf der Leipziger Disputation 1519 zwischen Luther und Eck über den freien Willen, der Römerbrief und die Gesamtanschauung des Paulus in den Mittelpunkt seines Interesses. Daraus erwuchs literarisch zunächst seine Einführung in die Lehre des Paulus, und dann das Werk, das den 24jährigen Professor mit einem Schlage berühmt machte und vielleicht das meistgedruckte theologische Buch des 16. Jahrhunderts wurde: die Loci communes. Mit ihm hat er einen wesentlichen Teil seiner Lebensaufgabe ergriffen: die Formulierung der reformatorischen Erkenntnisse in der Verbindung von biblischer Auslegung mit begrifflicher Klärung und Ausarbeitung. Dabei erhält das biblische Element die Führung. Die Loci communes folgen, obwohl sie bis zu einem gewissen Grade formal an die führenden mittelalterlichen Dogmatiker, Johannes Damacenus im byzantinischen Bereich, Petrus Lombardus im abendländischen Raum, angelehnt sind, dem Gedankengang des Römerbriefs — derjenigen Urkunde des Neuen Testaments, an der Luther zum Reformator geworden war. Aber im Unterschied zu ihm vermissen wir an Melanchthon das eindringende persönliche und sachliche Ringen um die Tatbestände und Aussagen, den existentiellen Vollzug, der bei Luther in dem Komplex von Anfechtung und Trost, von Gebot und Verheißung, von Sünde und Gnade die gleiche echte Erfahrung spüren läßt wie bei Paulus selbst. Man kann nun, wie Wilhelm Maurer im minutiösen Untersuchungen erwiesen hat, bis ins einzelne beobachten, wie die paulinisch-lutherische Thematik von Gesetz und Evangelium, von Sünde und Gnade das Ganze verändert und nicht verändert. Denn hier wird ein Grundgesetz von Melanchthons Denkweise und Arbeitsweise deutlich: Er ist nicht der Mann der schöpferischen Einheit, aber auch nicht der fruchtbaren Synthese, sondern der Addition — fast hätte ich gesagt der bloßen Addition, jedoch wäre dies eine unzulässige überscharfe Abwertung. Die verschiedenartigen Elemente seines theologischen Denkens stehen oft unverbunden nebeneinander. Es fehlt die Energie, die die neugewonnenen Positionen bis ins letzte durchdenkt, durchhält und darum ein Werk aus einem Gusse oder auch ein überzeugendes Ergebnis harten Ringens mit sich selbst schafft. Dieser Grundzug läßt sich an einem wissenschaftsgeschichtlichen Tatbestand geradezu statistisch erheben: Melanchthon ist der beliebte und überaus geeignete Gegenstand für Dissertationen. Man kann immer wieder eine neue Seite oder eine neue Weise, verschiedenartige Gedanken miteinander zu verbinden, an ihm feststellen.

Die zweite große Aufgabe, die Melanchthon gestellt wurde, war die Unterstützung Luthers beim Aufbau des evangelischen Kirchenwesens, das ja nicht einen Neubau bedeutete, sondern eine reformatorische, von den Grundsätzen des Neuen Testaments bestimmte Reinigung des Bestehenden. Es ist mit Recht gesagt worden, daß die Reformation die altkirchlich-mittelalterliche Visitation, den Besuch von Gemeinden, der ebensosehr der Bestätigung des Glaubens wie der gegenseitigen Aufsicht und Ermahnung diente, zu neuer Blüte gebracht hat. Reformation und Visitation wurden Wechselbegriffe. Nur auf dem Wege der Visitation konnte die Reformation wirksam und bleibend eingeführt werden. Es war Melanchthon, der die dafür maßgebenden Grundsätze im „Unterricht der Visitatoren" 1528 in schlichter deutscher Sprache entwickelte. Auch hier stand der von Luther übernommene Gegensatz von

Gesetz und Evangelium, das heißt: die innere Dynamik der biblischen Botschaft selbst, an der Spitze. Melanchthon betonte in einer fast über Luther hinausgehenden Schärfe und Eintönigkeit, daß der Hauptartikel vom rechtfertigenden Glauben gar nicht ohne den vorausgehenden von der Buße gepredigt werden dürfe. Der „Unterricht der Visitatoren" war seinem Charakter nach eine Anweisung zur richtigen Predigt, erstaunlicherweise von einem Manne erteilt, der nie katholischer Priester oder evangelischer Pfarrer war, sondern seine Kenntnis der Sache unmittelbar aus dem wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel geschöpft hatte — ein Beweis für den unermeßlichen Einfluß, den die wissenschaftliche Theologie als Schriftauslegung auf die werdende evangelische Kirche gewann! Im engen Zusammenhang mit der Predigtanleitung stand die Aufgabe, die schon in das andere große Gebiet seiner Tätigkeit hinüberweist: die Fürsorge für die Schule. Von der Visitation der Kirchengemeinden aus wurde Melanchthon zum praeceptor Germaniae, nicht unmittelbar — wie es vor seiner Begegnung mit Luther nahegelegen hätte — aus seiner Prägung durch den erasmischen Humanismus. Nam sine scholis et sine doctrina non potest Evangelii puritas conservari — so formulierte er 1539 in der Schrift De officio principum die innere Verbindung als Notwendigkeit.

Die dritte Aufgabe betraf die diplomatische Vertretung der Reformation. Niemals ist Luther selbst in diese Rolle gekommen. Denn sein Verhör auf dem Reichstage zu Worms vor Kaiser und Reich und die anschließenden Nachverhandlungen mit den reformfreundlichen Fürsten und Ständen, die ihn im Interesse einer romfreien Nationalkirche zum Widerruf seiner Ketzereien überreden wollten, war nur von der anderen Seite her eine diplomatische Angelegenheit. Für ihn selbst handelte es sich um ein einfaches Ja oder Nein. Melanchthon wurde in die Rolle des Kirchenpolitikers bei drei großen Gelegenheiten gedrängt: zuerst 1530 in Augsburg, dann 1541 in Regensburg, schließlich vor allem im Leipziger Interim von 1548. Jedesmal versagte er — wenngleich nicht völlig, so doch in bedenklicher Ahnungslosigkeit von der unüberschreitbaren Grenze, die die Klarheit des Evangeliums aller Verständigungsbereitschaft mit dem römischen Katholizismus zog. In Augsburg gab er in geheimen Verhandlungen mit dem kaiserlichen Sekretär und dem päpstlichen Legaten evangelische Grundsätze preis und mußte von den evangelischen Fürsten zur Ordnung gerufen werden. In Regensburg einigte er sich mit dem päpstlichen Theologen Contarini in nahezu allen Formeln für die Glaubenswahrheiten, und nur das Nein Luthers wie des Papstes verhinderte, daß damals die Reformation rückgängig gemacht wurde. Im Leipziger Interim zerstörte Melanchthon seine Autorität im evangelischen Bereich endgültig. Aber diese Schwäche und Nachgiebigkeit war die Kehrseite einer großen Liebe: seiner Leidenschaft für die Einheit der Kirche. Was es bedeutete, daß diese mit der Reformation aufhören sollte, macht sich das heutige Geschlecht nicht mehr klar, das an die Pluralisierung des Kirchenbegriffs und die Privatisierung des Glaubens längst gewöhnt ist. An Melanchthon läßt sich ermessen, wie tief die Spaltung in den Grundfragen in die Herzen und in das allgemeine Bewußtsein einschnitt.

Die zweite und die dritte Aufgabe führten Melanchthon zu der Einsicht, daß die Kirche des Glaubens über Predigt und Sakramentsverwaltung hinaus einer Rechtsordnung bedürfe. Während für Luther das Kirchenregiment in der Predigt bestand, kannte Melanchthon darüber hinaus ein Kirchenregiment, das die Predigt bereitstellt, personell ausgedrückt im Superintendenten, der zugleich Pfarrer, Diener am Wort und Sakrament ist. Melanchthon wurde in gewisser Weise zum Schöpfer des landesherrlichen Kirchenregiments, wie er für den Fürsten die klassische Formel membrum praecipuum ecclesiae fand. Wie weit er damit die mittelalterliche Fürsorgepflicht des Fürsten für den Glauben, die cura religionis, fortsetzte und inwiefern er Neues schuf, bedarf noch der näheren Untersuchung.

Mit der vierten Aufgabe betreten wir das Gebiet, auf dem Melanchthon nahezu uneingeschränkte Anerkenntnis gewann. Es ist zugleich dasjenige, das uns hier zusammengeführt und seinem Namen programmatischen wie symbolischen Glanz verliehen hat: der Aufbau des Gelehrtenschulwesens aus der Verbindung von Humanismus und Reformation. Luther wie er waren von der Tatsache schmerzlich bewegt, daß Schule und Universität, die für ihre gedeihliche Arbeit auf ruhige und stetige Lebensverhältnisse angewiesen sind, unter den stürmischen Anfangsjahren der Reformation litten. Ein Rückschlag gegenüber den bereits bestehenden humanistischen Leistungen erfolgte und schien dem Vorwurf, daß die evangelische Bewegung Barbarei mit sich bringe, recht zu geben. Die Zwickauer Propheten, die in Wittenberg einbrachen und die Bilder aus den Kirchen beseitigten, vor allem aber eine neue Art des Wissens verkündigten, die unmittelbar aus dem Geiste Gottes stamme, und der Bauernkrieg, der Verwüstung und Zerstörung anrichtete, wurden als Folgen von Luthers Angriff auf das herrschende Kirchenwesen und Bildungssystem aufgefaßt. In dieser Lage richtete Luther seine Aufforderung an die Ratsherren der deutschen Städte, daß sie christliche Schulen aufrichten sollten (1524), und Melanchthon rief 1526 bei der Gründung der höheren Humanistenschule, die später als Gymnasium seinen Namen erhielt, in Nürnberg dazu auf, durch echtes wissenschaftliches Leben die Jugend zu dem Dreiklang von männlicher Verantwortung (virtus), menschenwürdiger Bildung (humanitas) und christlicher Frömmigkeit (pietas) zu erziehen. Er konnte betonen, daß Stadtverfassung und Obrigkeit letztlich — menschlich gesehen — um der Jugend willen da seien. Diese grundsätzliche und umfassende pädagogische Haltung ist es, deretwegen er den Namen praeceptor Germaniae verdient — mehr, als die konkrete Ausarbeitung so mancher Schulordnung und Universitätsordnung. Freilich ist hier ein Unterschied zwischen Luther und ihm nicht zu übersehen: Der Reformator war an der Volksschule mindestens ebensosehr interessiert, für Melanchthon handelte es sich um die Gelehrtenschule, die Lateinschule. Er knüpfte an ihre dreiklassige vorreformatorische Gestalt an, die Trivialschule, und änderte sie in der folgenden Weise ab: Zuerst forderte er mehr Unterricht und weniger Chordienst. Dann legte er für den Lateinunterricht anstelle der mittelalterlichen Lehrbücher, vor allem des weitergebildeten Donat, humanistische von Erasmus und Petrus Schade Mosellanus, bald auch eigene zugrunde. Schließlich legte er die christliche Unterweisung auf einen einzigen Tag der Woche. Dazu gehörte für ihn im Zeitalter der neuen exegetischen Bemühung um die Bibel die kursorische Erklärung eines biblischen Buches. Auch den Stundenplan setzte er fest. So bestimmte er die Stunde nach dem Mittag für die Musik; darauf folgte die Lektüre von Vergil, Ovid und Cicero. In seinem Hause richtete er eine Privatschule ein. Aber deutlicher vermag die erwähnte Anstalt in Nürnberg, das Gymnasium zu St. Ägidien, später Melanchthongymnasium genannt, seine Absichten wiederzugeben. Dort wurden die vier Fächer: Dialektik, Rhetorik, Poetik und Mathematik gelehrt, dazu die griechische Sprache. Daraus erwuchs die Universität Altdorf, und erst als solche, d. h. als artistische Fakultät, kam die Humanistenschule zu eigentlicher Blüte.

Damit stehen wir bei Melanchthons Aufgabe in der Universitätsreform. Auch hier war er konservativer, als man zunächst erwarten sollte. Die artistische Fakultät, die Vorläuferin unserer philosophischen, die noch nicht in den geisteswissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Zweig geschieden war, behielt ihre vorbereitende Rolle für die anderen, für die drei höheren. Ihre Dozenten waren oft zugleich Studenten in einer der höheren. Gelehrt wurde Latein, Griechisch, Hebräisch, Poetik, Mathematik, Dialektik, Rhetorik, Physik, Moralphilosophie. In der theologischen Fakultät schied Melanchthon die scholastische Theologie aus. An die Stelle des klassischen Lehrbuchs, der Sentenzen des Petrus Lombardus, trat die Bibel im Urtext. In Wittenberg wurden vier Professoren der Heiligen Schrift angestellt. Von

ihnen hatte der erste den Römerbrief, den Galaterbrief und das Johannes-Evangelium zu behandeln, der zweite die Genesis, die Psalmen und Jesaja, außerdem Augustins Schrift De spiritu et litera, der dritte alle anderen paulinischen Briefe, die Petrusbriefe, die Johannesbriefe. Der vierte sollte sowohl dem Neuen als auch dem Alten Testament dienen, indem er Matthäus, Deuteronomium (5. Buch Mose) oder einen kleinen Propheten erklärte. Man sieht, es ist alles vorläufig geordnet und befindet sich im Stadium des Erprobens. Die Statuten der Universität Wittenberg von 1545 sahen auch vor, daß das nicänische Glaubensbekenntnis ausgelegt wurde. Melanchthon hat das selbst mehrmals getan. Die systematische Theologie wurde entscheidend umgestaltet: Sie gab keine Gesamtdarlegung des christlichen Glaubens mehr, sondern setzte im Anschluß an biblische Bücher maßgebende Akzente: sie arbeitete richtungweisende biblische Lehrbegriffe heraus. Die Kirchengeschichte wurde in die allgemeine Geschichte eingeordnet.

In der juristischen Fakultät wurden die Lehrstühle von vier auf sieben vermehrt, in der medizinischen von zwei auf drei. Die fachliche Ausgestaltung blieb in verständnisvoller Zurückhaltung den Fakultäten selbst überlassen.

Im ganzen Universitätsbetrieb legte Melanchthon besonderen Wert auf Disputationen, die in der Theologie meist über ein bestimmtes Thema wie Erbsünde, Rechtfertigung, Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, Kirche in pointierten Einzelthesen und Thesenreihen gehalten wurden. Er trat namentlich aus erzieherischen Gründen für sie ein, weil sie nicht nur formal die Schnelligkeit im Denken und die Fertigkeit im unvorbereiteten Reden förderten, sondern weil sie auch zur ruhigen Selbstbeherrschung und zum Hören auf den anderen, damit zur Rücksicht, nötigten.

In solcher Weise wurde zuerst die Universität Wittenberg reformiert (1536 und 1545/46), dann Tübingen (1536), Frankfurt/Oder (1538), Leipzig (1541), Greifswald (1545), Rostock (1557) und Heidelberg (1557). Als Marburg 1527 neugegründet wurde, geschah dies nach dem Wittenberger Vorbild; die neuberufenen Professoren kamen fast alle aus Wittenberg. Die neuen Universitäten Königsberg (1544) und Jena (1548) wurden von Melanchthon selbst mitgestaltet, so daß er tatsächlich auf sämtliche Universitäten außer betont römisch-katholischen wie Ingolstadt, Freiburg, Mainz und Erfurt (wo erst 1566 von reichen Bürgern eine Professur der Theologie nach der Augsburger Konfession gestiftet wurde) Einfluß gewann.

Außer den Plänen und Maßnahmen stammten von ihm Lehrbücher für eine Unzahl von Fächern, von griechischen und lateinischen Grammatiken an bis zu Anleitungen zur Rhetorik, Dialektik und Physik. Er gab die Germania des Tacitus und viele lateinische und griechische Schriftsteller heraus. Nach seinem Tode mußten seine Vorlesungen auf vier Ordinarien verteilt werden. Entgegen Luthers Bitte, ganz Theologe zu werden, blieb er aus guten Gründen zugleich klassischer Philologe in der artistischen Fakultät, die er allein durch diese seine beständige Mitgliedschaft entscheidend hob.

Das alles war getragen von einer tiefen Liebe zum Wissen und zur Wissenschaft überhaupt. Er faßte die Universität als Vorhut der Kirche Gottes (agmen ecclesiae Dei) auf. Denn jede Wissenschaft war für ihn zuletzt auf Gott gerichtet, sie hatte das Ziel, eine besondere Seite des göttlichen Wesens und Wirkens zu erfassen. So entwarf Melanchthon einen Wissenschaftskosmos, vielleicht nicht immer überzeugend, sondern von Naivität und Künsteleien belastet und gedrückt. Die Physik zeigte Gottes Walten in der Natur und widerlegte eine „epikureische" Leugnung Gottes. Die Medizin offenbarte Gottes Willen, das Leben zu bewahren. Die Dialektik leitete zu einem richtigen Denken und Lehren an und ermöglichte ein sicheres Suchen der Wahrheit. Die Arithmetik wies auf die Einzigkeit Gottes hin und

widerlegte den heidnischen Polytheismus. Die Geometrie, die als sphärische Geometrie betrieben wurde, richtete den Blick auf den Himmel und seine Bewegungsgesetze. Sie legte damit Gottes Vorsehung und Schöpfung dar. Die Astrologie offenbarte Gottes Ermahnungen durch Zeichen und Orakel. Die Geographie lehrte die Landschaft der biblischen Geschichte, d. h. der Heilsgeschichte, kennen und machte die Ausbreitung der Kirche in den verschiedenen Regionen der Erde anschaulich. Die Geschichtswissenschaft zeigte durch ihren Rückgang auf die Quellen den reinen Anfang; sie lehrte strittige Fragen nach dem Vorbild der Alten und durch Gegenüberstellung mit dem Ursprünglichen entscheiden. Sie half die Bibel in ihren erzählenden Teilen durch Analogieschlüsse verstehen. Die Philologie fand ihre eigentliche Aufgabe und ihr wichtigstes Gebiet in der Erfassung des Alten und Neuen Testaments. Das bedeutete: Sie machte ein unmittelbares Reden mit dem Sohne Gottes, mit den Evangelisten und Aposteln möglich. Dies ist eine ins Philologisch-Technische übersetzte Form von Luthers Theologie des Wortes.

Die philosophische Ethik, die Kernwissenschaft der Humanisten, erwies im Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse, d. h. im Gewissen, die Wirklichkeit, den richtenden Ernst Gottes. Alle Wissenschaften bildeten so einen Orgelchor zum Lobe Gottes.

Der so entworfene Wissenschaftskosmos hing an der Voraussetzung, daß auch die natürliche Erkenntnis sinnvoll sei, d. h. auf Gotteserkenntnis tendiere. Damit war allem Erkenntnisbemühen eine einzigartige Würde zugesprochen. Im einzelnen waren Feststellungen gemacht, die etwa auf den Wissenschaftsbegriff Schleiermachers von der notwendigen Vereinigung des spekulativen, grundsätzlichen Moments mit dem praktischen, beobachtenden, experimentierenden hinwiesen. Vielleicht darf man von der wissenschaftstheoretischen Seite an Melanchthons Lebensleistung urteilen, daß ihm kein ernsthafter, wissenschaftlicher Gedanke fremd war, daß er aber auch keinen zu letzter, gültiger, problemfördernder Klarheit zu steigern vermochte.

2.

Damit kommen wir zum Menschen. Hier genügt beinahe eine einzige Feststellung: Melanchthon ist derjenige, der von Anfang bis zum Ende seines Lebens überfordert war. Wenn in vielen Kirchen, Gemeindesälen und Schulzimmern sein Bild neben demjenigen Martin Luthers hängt, so daß sich der deutsche Mensch an das Nebeneinander ebenso gewöhnt hat wie an die Zusammengehörigkeit von Goethe und Schiller, so fällt doch jedem aufmerksamen Beobachter der große Unterschied schon in der leiblichen Erscheinung auf: Neben dem durch und durch gesund wirkenden, breit gebauten, kräftigen Mitteldeutschen steht der feine, zartgliedrige Süddeutsche mit seinem langen Gesicht, dessen ausgesprochene Geistigkeit die Meister Albrecht Dürer und Hans Holbein d. J. tief erfaßt haben. Die Zuordnung der beiden Männer zueinander hat einen unverlierbaren Sinn: Die Vermählung des kraftvollen Elements mit dem zarten, die Verbundenheit der Härte mit der Weichheit ist mehr als eine glückliche Ergänzung persönlicher Temperamente. Sie drückt vielmehr die innere Spannung der Reformation aus. Die Wiederentdeckung der vollen biblischen Wahrheit und die ihr folgende Umgestaltung der Kirche war ein schweres, schmerzliches Ringen, wo Wagemut und verantwortungsbewußte Zurückhaltung, Entschiedenheit und Schwäche einander die Hand reichten oder auch sich abstießen. Melanchthon ist wie kein anderer dazu berufen, das Widerspiel von Sendung und Versuchung, von Klarheit und Kompromißbereitschaft, von Ganzheit und Halbheit in der Reformation deutlich zu machen. Wenn er im Gegensatz zu Luthers angeblichem Schlußwort in Worms 1521 häufig auch anders konnte, so ist er damit in einer eigentümlichen Weise dem Menschen der Gegenwart mit seiner Flucht vor Entscheidungen, seiner Angst vor Zerreißproben, seinem mangelnden Mut zur Absage und zur Konsequenz verwandt. Hier

wie dort ist das nicht einfach Bequemlichkeit, die einem Entweder-Oder ausweicht, sondern mindestens zugleich, häufig zuerst, Einsicht in den verwirrten, verwickelten, komplexen Charakter der Zeit, der Probleme, der Stellungnahmen.

Unter den biblischen Gestalten erinnert Melanchthon an Jeremia, der zu jung zum Prophetenamt berufen, sich leidenschaftlich dagegen wehrte und dann doch seinen Weg im Gehorsam zum bitteren Ende ging. Beide litten Phase um Phase schwer unter der unerwünschten Bürde und vermochten es dennoch, treu gegen ihren Herrn zu sein und unverstanden allein zu stehen. Melanchthon war mit allen seinen Aufgaben über das Maß seiner Kräfte hinaus beansprucht. Die Formulierung der entscheidenden reformatorischen Positionen in rational durchgeklärter Begrifflichkeit konnte er nicht leisten, ohne an wesentlichen Punkten zu verschleiern oder abzubrechen. Die Degradierung des Humanismus zum formalen Element der reformatorischen Denkbewegung konnte er nicht durchhalten. Alle die zahlreichen Einzeluntersuchungen zu seiner Entwicklung, wofür er eines der dankbarsten Objekte und darum ein überaus beliebter Dissertationsgegenstand ist, stellen fest, daß er zur humanistischen Gesamtschau des Menschen, zur Überzeugung von seinem freien Willen und seiner Erziehbarkeit zum Guten, zurückkehrte. Der römisch-katholische Reformationshistoriker Joseph Lortz hat zusammenfassend formuliert, daß er den Lutheranismus in einer mehr moralistisch-humanistischen Gestalt vertrete. Die diplomatische Vertretung der Reformation vermochte er nur ungenügend wahrzunehmen — andererseits niemals so ungeeignet, daß man ihn hätte abberufen müssen. Er war nie rechthaberisch — aber wohl deshalb nicht, weil er nie sicher genug war, um eine Überzeugung bis zum letzten kompromißlos zu vertreten und die Front zu halten. Er sollte theologisches Schulhaupt sein — und vermochte doch nie seine Schüler zu leiten, mußte vielmehr erleben, daß sich die begabtesten und energischsten wie Martin Chemnitz von ihm abwandten, ja sogar gegen ihn stellten. Alle theologischen Streitigkeiten der nachreformatorischen Generation hatten in seiner Theologie ihren Grund — und doch war kaum bei einem, mit Ausnahme vielleicht des katholisierenden Andreas Osiander, ein wirklich klarer und entschiedener Gegensatz zu ihm herausgearbeitet worden. Vielleicht nur in der Funktion des praeceptor Germaniae in Schule und Universität war er zutreffend, seinem Vermögen gemäß, in Pflicht genommen worden, und hier hat er sich als ordnende Kraft für Jahrhunderte bewähren dürfen.

3.

Es hat darum einen guten Sinn, wenn die Bemühungen um eine Fortführung des geistigen Erbes, das die sächsischen Fürsten- und Landesschulen St. Afra zu Meißen, St. Augustin zu Grimma, St. Marien zu Pforta in 400jähriger Tradition bewahrten und konservativ weiterentwickelten, unter den Namen Philipp Melanchthons gestellt werden. Gewiß ist nicht er der geistige Vater und pädagogische Schöpfer der Fürstenschulen. Dies war vielmehr der westfälische, aber nur in Sachsen, besonders in den Erzgebirgsstädten Zwickau, Annaberg, Marienberg und Freiberg wirkende Johannes Rivius aus Attendorn (1500—1553). Der kulturpolitische Gedanke der Landesschule als solcher entstammte dem staatsmännischen Blick des Herzogs Moritz selbst. Er war bezeichnenderweise als Abwehrmaßnahme gegen die egoistische Bereicherung der Stände an den freigewordenen Kirchengütern entwickelt worden und insofern Luthers klassischer Aufforderung an die Ratsherrn der deutschen Städte, daß sie christliche Schulen aufrichten sollten (1524), urverwandt. Aber wenn Melanchthon auch nicht unmittelbar die Fürstenschulen gestaltete, so war doch seine Kursächsische Schulordnung von 1528 die selbstverständliche Grundlage des gesamten Gelehrtenschulwesens. Mit dem ersten bedeutenden Rektor von St. Afra, Georg Fabricius (in der Reihenfolge der Rektoren der zweite), pflog er wiederholt Verkehr und zollte ihm hohe Anerkennung. Fabricius

war der Schüler Johann Sturms in Straßburg, so daß auch in seiner Person keine unmittelbare Abhängigkeit von Melanchthon gegeben ist. Aber es scheint mir, daß die damit bezeichnete Freiheit, die achtungsvolle Distanz zum praeceptor Germaniae, der Eigentümlichkeit der Fürstenschulen genau entspricht, die immer ohne Dünkel sich als eine Erscheinung sui generis empfunden haben. Auch die Lehrpläne und Schulgesetze des Rivius wurden nicht als Ausführung eines gebotenen Programms ins Werk gesetzt. Vielmehr blieb das Entscheidende der Tätigkeit des Fabricius in der praktischen Erfahrung und dem Zusammenleben der neuen Gemeinschaft selbst überlassen. So sind unsere Fürstenschulen gewachsen und haben im Wachstum — mit dem ganzen Risiko des Lebendigen — ihre Kraft erwiesen.

Von Melanchthon empfingen sie nicht nur die allgemeine grundsätzliche Prägung, die Verbindung von christlichem Glauben und Humanismus, sondern auch das Wagnis und die Freiheit zu der Vielfalt von Spielarten, die diese Verbindung offen läßt. Diejenige des jungen Melanchthon, in der der Humanismus unter dem Einfluß Luthers zur formalen Potenz, zum geistigen Ordnungsfaktor für die Glaubenserkenntnis, herabgedrückt wurde, ist wohl höchstens in der allerersten Zeit versucht worden. Aber schon Fabricius warnte: Quando theologi imperabunt scholis, crudem barbariem habebitis, und in den Lehrkämpfen des späteren 16. Jahrhunderts wurde dieser Satz von seinem Nachfolger Matthäus Dresser 1579 mit Nachdruck wiederholt. Vielmehr entspricht die Geschichte der Fürstenschulen insofern Melanchthons eigener Entwicklung, als der Humanismus immer mehr inhaltliches Gewicht erhielt und damit zum echten Partner des biblischen Elements heranwuchs. Der spätere Melanchthon mit seiner erneuten Schätzung der menschlichen Kräfte darf in einem sehr freien Sinne als eine Vorahnung des Neuhumanismus gelten, in dem wir alle in unserer afranischen, portensischen, augustinischen Jugend gebildet wurden.

Von Melanchthons Universitäts- und Schulprogramm sind noch weitere Züge in die Fürstenschule übergegangen: inhaltlich der Universalismus, der das Ganze des Wissens als Erkenntnisziel festhält, formal die Beschränkung. Gerade diese eigentümliche Verbindung, die Melanchthon vor einem unmethodischen Vielerlei warnen ließ und sich mit der Meisterschaft in der lateinischen Sprache begnügte, zugleich aber die Werte nicht nur der griechischen Kultur, sondern auch der Naturwissenschaften und der realen „Kunde" wie etwa der Erdkunde im Auge behielt, hat die universale Verwendung der Fürstenschüler in allen Berufen von den klassischen akademischen Studien bis zur Wirtschaft, Technik und zum Heer möglich gemacht, wobei ihnen das Bewußtsein einer geistigen Einheit erhalten blieb.

Vielleicht darf noch in einem letzten Sinne für unsere Fürstenschulen auf Melanchthon verwiesen werden: Er war der Mann des Ausgleichs, der Feind der Einseitigkeit. Er war keine primäre, ursprüngliche, schöpferische, vulkanische Natur, sondern eine sekundäre, abgeleitete, ordnende. Die Bildung, die wir empfingen, trug den gleichen abgeleiteten, dem Leben gegenüber nachgeordneten und nachträglichen Charakter. Aus den sächsischen Fürstenschulen sind keine Fanatiker, keine Volkshelden oder Volksfeinde hervorgegangen, sondern sehr viel stillere Gestalten, die in schlichtem Pflichteifer das Beste gaben. Nur Schulpforta macht vielleicht mit Fichte und Nietzsche eine Ausnahme. Aber der revolutionäre Zug, der ihnen eignet, ist ihnen sicher nicht auf der Schule eingepflanzt worden, sondern von den stärkeren formenden und fordernden Kräften der Zeit.

So verstanden, drückt der Name „Melanchthon" ein Stück Bescheidenheit, Entsagung und Verzicht aus. Wir glauben nicht, durch unsere Fürstenschulerziehung die Welt im Bruch mit ihrer gegebenen Gestalt zu verändern, wir glauben allerdings auch, sie nicht nur in bloßer Interpretation zu bestätigen und zu weihen, sondern sind überzeugt, durch das fortgehende Gespräch zwischen christlichem Glauben und humanistischer Bildung sie auf ihre Grundkräfte zu befragen. Durch solche Befragung werden junge Menschen in ihrem geistigen und

sittlichen Werden beansprucht und erzogen, mit Inhalten erfüllt, die in ihrem ganzen weiteren Leben die Sinnfrage von Mensch und Welt sub specie aeternitatis nicht zur Ruhe kommen lassen.

WESENSZÜGE DER FÜRSTENSCHULERZIEHUNG

Von Prof. Dr. Rudolf Lennert, Berlin

Auf einen Wesenszug unserer alten Schulen deutet die Tatsache hin, daß ich hier stehe und zu Ihnen sprechen soll. Sie ist insofern ungewöhnlich, als es meinen Auftraggebern bekannt war, daß ich die Übertragung der Tradition unserer Schulen auf eine kirchliche Privatschule für etwas tief Problematisches halte, für etwas, das wesentlichen Momenten der Gründung und der Entwicklung unserer Schulen widerstrebt. Da die überwältigende Mehrheit von Ihnen anderer Meinung ist, hätte ich gezögert, mit meiner abweichenden in diesem Augenblick vor Sie zu treten, wo durch unsere gewählten Vertreter das Grundsätzliche schon entschieden worden ist. Ich wollte also jetzt eigentlich schweigen. Aber Christian Hartlich hat darauf bestanden, daß ich meine Ansicht der Sache auch in diesem Zeitpunkt noch einmal begründe. Das ist mir so nobel erschienen, daß ich mich diesem Auftrage nicht habe entziehen wollen. Aber diese Noblesse scheint mir auch dem Geist unserer Schulen gemäß zu sein, der immer den einzelnen und seine Überzeugung ernst genommen und respektiert hat, auch dort, wo er um des Gemeingeistes willen gegen ihn gehandelt hat. So will ich Ihnen also mein Bild vom Wesentlichen der Fürstenschulerziehung zeichnen, obwohl es Wasser in den Wein dieser festlichen Neugründungsstimmmung gießen muß.

Ich will das aber nicht im Sinne des alten Spruches „dixi et salvavi animam meam" tun, also nicht als ein starres dictum, sondern nur als Einleitung zu einem Gespräch. Deshalb ist es vielleicht auch ein glücklicher Zufall, daß meine Arbeitssituation mir nicht erlaubt, mit einer druckreifen Abhandlung vor Sie zu treten — ich will Ihnen nur Material für Ihr eigenes Urteilen aus der Erinnerung an Ihre eigenen Erfahrungen geben. Möglich, daß aus diesem Material dann doch auch Gesichtspunkte erwachsen, die für die Gestaltung der Neugründung von Bedeutung sein können. Das würde mich freuen, weil mein Beitrag zu dieser Tagung dann doch nicht nur ein negativer gewesen wäre.

Ich werde, das bitte ich die Vertreter Augustins und der Pforte zu verzeihen, im wesentlichen nur von Afra sprechen, weil ich aus der Erfahrung sprechen und auch die Geschichte in ihrem Lichte sehen möchte, als den notwendigen Hintergrund für diejenige Gestalt, die ich gekannt und geliebt habe, und das ist das Afra meiner Zeit und der meiner Brüder, also das Afra der Jahre 1919—1932. Ich halte diese Beschränkung aber auch für das größere Thema für unbedenklich, weil die Art und die Entwicklung der drei Schulen zwar in vielen Einzelzügen voneinander abweicht, aber nicht im wesentlichen.

Ich möchte Sie zunächst, mehr oder weniger chronologisch, auf einen etwas mühsamen Weg durch die afranische Geschichte mitnehmen, der ziemlich formlos verlaufen muß. Nur so scheint mir gesichert, daß der Einzelne sein eigenes Bild nicht schon allzu sehr in die Auswahl der geschichtlichen Momente hineinträgt. Stützen kann ich mich dabei leider nur auf die Darstellung Theodor Flathes in seiner Geschichte St. Afras von 1879, die allerdings die Quellen reichlich zu Worte kommen läßt. Eine ganz leise Einseitigkeit mag dadurch doch bedingt sein. Aber für die entscheidenden letzten Zeiten tragen wir ja alle die Quellen in uns.

Noch eine letzte Warnung: es ist für uns, die wir die alten Schulen durch und durch kennen, natürlich ein hoher Genuß, in diesen alten Texten und ihren für uns manchmal vertrauten, manchmal erheiternden Formulierungen zu lesen. Aber es wäre für unser Nachdenken über

die neue Schule und auch für deren künftiges Leben eine Gefahr, wenn wir uns diesem Genusse allzusehr hingäben, im Stile der gewissen launigen Humanistenwitzigkeit, die sich dann gern einstellt. Vor der Jugend sollten wir jedenfalls diese alten Texte nicht zu oft zitieren — unsere Lehrer haben es übrigens vor uns auch nicht getan.

Nun also zu den Anfängen — soweit sie für das Wesen der Schulen von bleibender Bedeutung sind. Der Entschluß zur Gründung scheint bei Moritz und seinen Räten ziemlich schnell gefaßt worden zu sein. Als sich bald nach dem Übergang der Albertiner zur Reformation die Gefahr abzeichnet, daß das freigewordene Klostergut egoistischen Partikularinteressen anheimzufallen droht, greift der energische und staatsmännische Herzog ein, hauptsächlich beraten von zwei seiner adligen Räte und einem humanistischen Schulmanne von Rang, der damals als Privatmann in Meißen lebt, Johann Rivius, und die Realisierung gelingt dann in verblüffend kurzer Zeit. Man kann nicht sagen, daß das sächsische Schulleben damals darniedergelegen hätte. Eine ganze Reihe von Städten, darunter auch ziemlich kleine, haben berühmte Gelehrtenschulen mit hohen Schülerzahlen, die sich ihre Lehrer von weit her holen können. Man wird annehmen müssen, daß diese städtischen Gelehrtenschulen ganz überwiegend von den Söhnen des städtischen Bürgertums besucht worden sind, und daß die schöpferische Idee Moritzens vielleicht gerade darin gelegen hat, in diesen allerersten staatlichen, also L a n d e s-Schulen sich auch den adligen Nachwuchs zu sichern, den er für die politischen Ämter braucht — aber er will ihn n i c h t isolieren, wie es später in den Ritterakademien geschehen ist und wie es 1680 auch einmal für Afra gefordert, aber von der Krone entschieden abgelehnt worden ist. Als Verhältnis zwischen adligen und bürgerlichen Schülern wird für alle drei Schulen von vornherein die Relation 1 : 2 festgesetzt (sie ist später meistens zugunsten der Bürgerlichen überschritten worden). Beide Gruppen sollten dieselbe religiöse und sprachliche Bildung erfahren — die Adligen, die das Jus studieren oder auch gar nicht studieren werden, und die Bürgerlichen, die auf den Universitäten anfangs fast ausschließlich Theologie studieren, was damals ja auch das Studium für die künftigen Lehrer ist. Der Dienst in der Kirche, in der Schule und in den noch wenig zahlreichen juristisch-politischen Ämtern — das sind aber zu dieser Zeit die drei Funktionen des öffentlichen Wesens überhaupt, der christlichen Gemeinde, die noch untrennbar religiöse und politische Gemeinde in einem ist. Man wird sagen können, daß auch die noch wenig zahlreichen akademisch gebildeten Ärzte zu den Dienern des Gemeinwohls gerechnet worden sind — der Begriff des freien Berufes ist ein moderner Begriff. Der frei umherschweifende, einmal hier und einmal dort sein Leben führende humanistische Gelehrte dieser Zeit hätte ihm vielleicht am ehesten entsprochen — aber gerade an ihn wird bei der Gründung der Schulen, bei der dieser Typus selbst beteiligt ist, nicht gedacht, und sie scheinen ihn auch in der Folgezeit wenig hervorgebracht zu haben. Aber die Einbeziehung der Adligen und der künftigen Juristen unterscheidet sie deutlich von den württembergischen Klosterschulen, denen sie sonst in manchem verwandt sind.

Ein paar Zitate aus den Gründungsurkunden. In der „Neuen Landesordnung" von 1543 heißt es: „Nachdeme zu christlicher Lehre und Wandel, auch zu allen guten Ordnungen und Policey vonnöthen, daß die Jugend zu Gottes Lobe und im Gehorsam erzogen, in denen Sprachen und Künsten und dann vornehmlich in der heiligen Schrift gelehret und unterweiset werde, damit es mit der Zeit an Kirchendienern und andern gelahrten Leuten in unseren Landen nicht Mangel gewinne, sind wir bedacht, von den verledigten Klöster- und Stifft-Gütern drey Schulen aufzurichten . . ." Und aus der Stiftungsurkunde von 1544: „ . . . das eynem yden lande nichts so hoch vonnöten, als das die Jugentt In Gottes forchte, Ime zu Lobe ertzogen, und In den Sprachen unndt gutten kunsten underweiset werde, daraus dan erfolget,

das gelerte Kirchen und andere des gemeinen nutzes diner aufertzogen und zu bekomen sein, ane welliche die Christliche gemeine Rechtschaffen nicht kann gelert und regirt werden . . ."

St. Afra hat das Glück gehabt, daß in seinen Anfängen vier Männer in jahrelanger gemeinsamer Arbeit ihm das Gesicht haben geben können, nämlich die beiden Räte des Herzogs und späteren Kurfürsten, Dr. Georg von Komerstadt und Ernst von Miltitz, der schon erwähnte Humanist und Schulmann Rivius und schließlich der zweite Rektor, der es von 1546 bis zu seinem Tode 1571 gewesen ist, der gleichfalls mit allen Wassern der reichen pädagogischen Tradition dieser Jahrzehnte gewaschene Georg Fabricius. Aus seinen Schulschriften stammen Sätze, deren Geist in der späteren Geschichte der Schule immer wieder auftauchen wird: „Qui puerum instituere vult, eum fieri puerum necesse est et se ita ad imbecillis aetatis captum accomodare" (ein mit der Schule unzufriedener Schüler beklagt sich 1547: „hanc scholam institutam esse pro pueris et vitam hanc monasticam non convenire adultioribus"!). Und: „Duo autem potissimum bono et fideli magistro curae sint, formatio linguae et morum institutio: neque enim elegantes solum homines sed viros etiam bonos e scholis prodire volumus." Mag davon einiges Rhetorik der Zeit sein: der Geist intensiven pädagogischen Nachdenkens, sowohl über die Prinzipien wie über die Details erzieherischer Arbeit, hat sich den folgenden Jahrhunderten der Schule tiefer aufgeprägt als vielen anderen.

Dabei haben Afra wie auch den beiden anderen Schulen zwei Institutionen nachhaltig geholfen, die ihnen schon bald nach der Gründung mitgegeben worden sind und die, soviel ich sehe, in der deutschen Schulgeschichte einmalig sind: das Institut der adligen Inspektoren und das der akademischen Visitation. Von 1543 bis 1549 führen die Oberaufsicht über die Schulen zwei „Befehlshaber" (in Meißen Komerstadt und Rivius); von 1549 bis 1775 werden zwei Adlige der weiteren Umgebung zu ihren „Inspektoren" eingesetzt, von 1775 bis 1831 noch einer (1602 wurde bestimmt, daß immer einer von ihnen studiert haben soll). Ihnen obliegt zunächst die Aufsicht und Verantwortung über den Besitz der Schule und seine richtige Verwendung. Aber immer haben sich diese Männer (und das ist ihnen mehrmals auch bestätigt worden) auch für das innere Leben der Schule mitverantwortlich gefühlt und haben in Kritik und Beratung tief in dieses eingegriffen: in Ordnung und Geist der Erziehung, in die Verhältnisse innerhalb der Lehrerschaft und in ihr Verhältnis zu den Schülern. Nur einmal, in der Zeit etwa zwischen 1570 und 1590, als die schweren konfessionellen Wirren Kursachsens auch den Frieden der Schule stören, ist ihnen dieses Recht bestritten worden. — Nicht zu kümmern haben sich diese adligen Inspektoren um den Unterricht: das tun die „Visitatoren", zwei Männer, die von Anfang bis zum Ende der Einrichtung (1700) immer von den beiden Landesuniversitäten, nur von 1574 bis 1588 während der kirchlichen Wirren, von der Kirchenleitung gestellt werden.

Zu den Visitatoren hat mehrmals auch Melanchthon gehört. Von ihm berichtet sein Schwiegersohn Peucer, die Schulen hätten ihm „niemals gefallen": das Absondern und Einschließen der Jugend sei eine neue Möncherei, „davon die Jugend scheu würde und wenig gezogen und gewennet zu andern nottwendigen in moribus". Er rät, die Schulen an den Sitz der Universitäten zu verlegen — auch die Streitigkeiten unter den Lehrern und mit dem Verwalter würden dort wegfallen, die Knaben wären dann „nicht gar in einem abgesonderten verschlossenen Orth von Menschen abgetrennt in ein einsames Wesen"; sie hätten doch schon „aus denselben abgesonderten Schulen neue opiniones und neue mores gebracht". Das deutet schon auf die konfessionellen Kämpfe hin, in denen Lehrer und Schüler Afras sich nicht immer den jeweils am Hofe herrschenden Lehrmeinungen gefügt haben. Aber auch Melanchthon unterstützt Fabricius in dessen Kampf gegen die theologische Schule, die eine Zeitlang neben St. Afra und aus denselben Mitteln in Meißen unterhalten, dann aber wieder nach Leipzig verlegt worden ist.

Die theologischen Kämpfe beginnen in Fabricius' letzten Jahren durch die Angriffe auf seinen langjährigen Mitarbeiter Hiob Magdeburg, der schließlich vor ihnen nach Lübeck ausweicht. Sie verdüstern dann das Leben seiner beiden Nachfolger Pensold und Dresser und entlocken diesem 1578 bittere Klagen (seine Hauptwidersacher sind der Afrapfarrer Lechner und der württembergische Theologe Andreae, der dem Kurfürsten als Ratgeber gegen die „Kryptocalvinisten" dient): „es sol erstlich eine theologische Schul werden, do ich doch uf ein philosophische Schul bestellet bin unde mich alzeit für theologisches Regiment gehütet"; „es bewegt mich auch sonst des H. Fabricius Selig Vaticinium: Quando theologi imperabunt scholis, crudam barbariem habebitis, welche dan nunmehr auf der Bahn ist . . . Dabei ich nicht gern bin". Aber als er den Kurfürsten um seinen Abschied bittet, wird er zum Bleiben bewogen!

1579 macht Andreae einen Vorstoß, die Moritzsche Grundidee aufzugeben und die künftigen Theologen von den künftigen Juristen, durch Gründung einer vierten Schule, zu trennen: „Dann die Not erfordert es, das die armen Knaben, so zum predigtamt getzogen, von den Edlen knaben in den Schulen abgesondert werden". Der Torgauer Landtagsausschuß von 1579 lehnt das ab und besteht darauf, daß wie bisher die Absolventen aller drei Schulen an allen Fakultäten studieren können, da „ohne Unterschied die Fundamenta der drei Facultäten, nämlich die Grammatica und die Sprachen und nicht die Facultäten selbst gelehrt und studiert würden, auch zu welcher Facultät die ingenia von Natur geschickt seien, erst erkundet werden könne, wenn die Knaben die Fundamenta studierten". Die Kirchen- und Schulordnung von 1580 bekennt sich von neuem zu Moritzens Grundgedanken und gibt, in Anlehnung an eine württembergische von 1559, eine erstaunlich reiche Einführung in konkret-pädagogisches Denken und Handeln; sie wird für Jahrhunderte die Grundform der Schulen bestimmen. Aber Dresser muß sich noch einmal beim Kurfürsten über den „grimmigen affectus" der Theologen beklagen und weicht ihm schließlich doch noch auf eine Professur der Geschichte in Leipzig aus! Sein Nachfolger Ladislaus ist der erste Altafraner auf dem Stuhl des afranischen Rektors; die Visitatoren bescheinigen ihm 1582, daß er die durch die Streitigkeiten schwer gestörte Disziplin in der Schülerschaft erheblich gebessert habe, aber „der Pfarher ist heftig wider den Rectorem" und erreicht es, daß Ladislaus und zwei Lehrer 1592 wegen Calvinismus entsetzt werden. Aber nach dieser Zeit der Zerrüttung treten die kirchlichen Instanzen wieder von der unmittelbaren Regierung der Schule zurück und diese lebt, gelenkt und beraten von den adligen Inspektoren und akademischen Visitatoren und oft im unmittelbaren Verkehr mit dem kurfürstlichen Hofe, wieder ungestört ihr pädagogisches Leben.

Die Schulordnung von 1580 schafft oder bestätigt fast alle wesentlichen organisatorischen Einrichtungen, die bis zuletzt das Leben der Schule bestimmt haben: die starke Stellung des Rektors, aber auch die regelmäßige wöchentliche Beratung aller Mängel der Lehre und der Disziplin in der Synode, das Hebdomadariat der Lehrer und das Inspektorat der Schüler, beide im Verlauf der räumlichen Veränderungen in der Schule noch mannigfach abgewandelt, aber in ihrem Kerngedanken von den Anfängen bis zum Ende der Schule durchgetragen. — Dem Rektor wird u. a. aufgetragen, er solle mit allem Fleiß „die authores, besonders Quintilianum lesen, so geschrieben haben, wie die Schulen anzustellen und die Jugend recht und billig erzogen werden soll" — eine erstaunlich frühe Anerkennung des Wertes pädagogischen Nachdenkens, entgegen der landläufigen Auffassung, das Pädagogische sei eine Kunst, die sich für den Könner von selbst verstehe. Die Ordnung betont die „Billigkeit" in der Erziehung, wenn sie den Lehrern Milde und freundliche Einwirkung einschärft: jeder Lehrer solle täglich einen Knaben allein vor sich fordern, ihm freundlich zusprechen und ihn vermahnen, daß er fromm sei und fleißig lerne, ihm auch Weisungen in Anstandsfragen geben. Denn freilich: die Klagen über den unbändigen Geist der Schüler, ihre Respektlosigkeit und ihr häufiges

„Aussteigen" reißen auch in diesen Jahrzehnten schon nicht ab (im 17. Jahrhundert werden sie ihren Höhepunkt erreichen) und die Zahl der Dimissionen ist immer wieder erschreckend groß, aber auch die der „ingrati evadentes".

Über die Entwicklung des Unterrichtes und seiner Gegenstände zu berichten würde hier zu weit führen. Betont werden muß aber die didaktische Vernünftigkeit der Schulordnung von 1580 und das stetige Hinarbeiten auf die Selbsttätigkeit der Schüler — immer zwischen zwei Lektionen muß Studierzeit liegen, schon 1577 wird ein Kanon der Privatlektüre eingeführt, 1580 das Lesen der Oberen mit den Unteren angeordnet, und die Visitatoren von 1596 verlangen, daß die Scripta mit jedem einzelnen Schüler besprochen werden, notfalls auf den Stuben der Lehrer horis extraordinariis (wer von uns denkt dabei nicht an Bulams „Zettel"-Rückgaben!), „damit in diesem notwendigen exercitio kein einziger Knabe verabseumet werde". Dieser Geist wahrhafter Erziehung, „daß kein einziger Knabe verabseumet werde", hat sicher an der Schule nicht ununterbrochen geherrscht, aber immer wieder ist er ihr als besondere Auszeichnung nachgerühmt worden, so mitten im rohen 17. Jahrhundert dem Rektor Johann Georg Wilke (auch einem ehemaligen Afraner!), von dem es heißt, er habe seine Schüler nicht nach der Sitte vieler anderer Rektoren seiner Zeit als Sklaven, sondern als Freunde und Kinder behandelt. — Die didaktischen Weisungen der Ordnung von 1580 muten sehr modern an: allein was nützlich ist, soll gelehrt werden (daß dabei der „innere Nutzen" gemeint ist, geht aus dem folgenden hervor); nicht zu viel und nicht zu hoch; jeder falsche Aufwand an Gelehrsamkeit ist zu vermeiden; Deutlichkeit soll mit Kürze verbunden, das Vorgetragene durch ständiges Zergliedern und Wiedergeben verstehen gelehrt werden; die Knaben sollen aus den Schriften der Alten mit einem Vorrat an guten Beispielen versehen und ihr Gedächtnis durch Erlernung auserlesener Muster geübt werden. Die autores verstehen, gut reden und schreiben ist das Ziel des Unterrichtes in der Neufassung der Schulordnung von 1602. Darum, daß die Schüler immer, auch untereinander, nur lateinisch sprechen sollen, hat man hier wie überall vergeblich gekämpft, hat das aber auch von vornherein vernünftig behandelt. Griechisch, Mathematik und viel Musik gehören zum Kanon. Religionsunterricht gibt es zunächst an Wochentagen gar nicht, aber die täglichen Andachtsübungen und den Predigtbesuch am Sonntag und Mittwoch, und der Sonntag ist ganz überwiegend religiösen Betrachtungen, dem Wiederholen der Predigt und in den ersten 150 Jahren stark theologisch geartetem Unterricht gewidmet. Daß dieses hohe Maß christlicher Pädagogik neben so viel jugendlicher Roheit bestehen konnte (im 17. Jahrhundert beginnt für 200 Jahre der „Veteranismus" ein immer wiederkehrendes Erbübel der Schule zu werden), ist eine der Rätselhaftigkeiten des Lebens, die sich nicht auf unsere Schulen beschränkt. Daß es der religiösen Erziehung an den Schulen auch um die Wende des 16. zum 17. Jahrhundert nicht auf Rechtgläubigkeit, sondern auf Leben ankam, kann daraus erhellen, daß die Ordnung von 1602 unter den zu lesenden Schriften ausdrücklich auch die Sprüche Salomonis und das Buch Jesus Sirach nennt und den Pfarrer ermahnt, er solle sich „mit dem Rector und Collegis friedlich begehen und gebühret ihm nicht, daß er aus privat Affairen einigen die Absolution und Communion versage, sondern er soll die gradus admonitionum halten, auch sonst den Knaben mit ehrbarem Wandel und gutem Beispiel fürleuchten; er soll seine Predigten mit Fleiß studieren, artig disponieren und gute realia tractieren, damit die Jugend nicht allein Lust habe solche zu hören und zu excipieren, sondern auch etwas nützliches daraus merken und behalten könne." Aber 1610 muß das Kollegium von den Visitatoren wegen Parteiischkeit scharf vermahnt, um 1650 dem Rektor von den adligen Inspektoren nachgesagt werden: „Wer ist von so blindem Verstande, der nicht siehet, daß der Mann mehr seine autoritätische Hoffahrt als sein Gewissen zu schirmen gesuchet?"

Die aus vielen Anekdoten bekannte tiefe Zerrüttung der Disziplin nach dem Dreißigjährigen Kriege braucht nicht im einzelnen dargestellt zu werden; wohl aber die Sorgfalt der pädagogischen Reflexion, wenn 1669 der vom Kurfürsten zu einem Gutachten aufgeforderte „Tertius" Chytraeus zu ihrer Besserung ganz detailiierte Vorschläge für räumliche Veränderungen und für eine Reform des Schülerinspektorates macht. Zur gleichen Zeit, viel früher als in der durchschnittlichen deutschen Erziehung, beginnt der zähe Kampf des Kollegiums gegen die körperlichen Strafen, der in Afra schon im Anfang des 18. Jahrhunderts zu deren gänzlichem Aufhören führt. Und: 1680 siegt noch einmal der Moritzsche Grundgedanke der gemeinsamen Erziehung adliger und bürgerlicher Söhne gegen die adligen Stände, die eine Trennung erzwingen wollen!

Wie schon im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts die deutsche Literatur, vom Beginn des 18. dann die Breite der „modernen" Unterrichtsgegenstände allmählich und mit manchem Hin und Her in die Schule eindringt und ihren Stil, kaum aber ihr Wesen verändert, das ist schulgeschichtlich hoch interessant, braucht aber hier nicht im einzelnen erzählt zu werden. Lessings Mathematiklehrer, der nicht sehr „ordentliche", aber im Umgang mit den begabten Köpfen offenbar pädagogisch geniale Klimm erregt schon die Sorge der adligen Inspektoren: die Schüler könnten durch ihn zu einer allzustarken „Cultur der Mathematik mit Hintansetzung der humaniorum und Hauptstudien angestrengt werden" — dieselbe Sorge, die hundert Jahre später Pforta in so ernste Konflikte mit dem preußischen Staat treiben wird (wenn auch am wenigsten der Mathematik wegen). Aber 1735 werden die 12 obersten Primaner offiziell nach ihrer Meinung über die Probevorlesung eines neu zu berufenden Lehrers befragt! Daß Lessing seine Meißener Jahre später als seine glücklichsten bezeichnen kann, mag an der immensen Freiheit seiner „Selbstbeschäftigung" liegen, in der er den Grund für viele seiner späteren gelehrten Interessen legen kann, und mag schwerer wiegen als die Klage im Briefe des Schülers über den Konrektor (späteren Rektor) Höre: dessen geringste Sorge sei es, aus seinen Untergebenen vernünftige Leute zu machen, wenn er nur wackere Fürstenschüler aus ihnen machen könne, „d. i. Leute, die ihren Lehrern blindlings glauben, ununtersucht, ob sie nicht Pedanten sind". Wir werden dieses Bild nicht als typisch anerkennen wollen; aber daß auch unter uns manchmal geistige Bequemlichkeit sich unter dem Schirm der Berufung auf den „afranischen Geist" verstecken konnte, das muß als Schattenseite starker Tradition wohl zugegeben werden.

Ewiges Hin und Her zwischen Segen und Fluch des Gemeingeistes! 1728 gibt es noch einmal, zum letztenmal, eine „Massendimission". Aber 1745 wird dem abgehenden J. H. Schlegel in seinem Zeugnis nachgerühmt, daß er „ein gantzes Jahr lang als Primus dem Coetui vorgegangen, denselben durch sein Exempel und gute Absicht dergestalt in Zucht und Ordnung erhalten, daß wir bey unseren Inspectionen merkliche Erleichterung gespüret, anbey seine untergebene Cammer-Gesellen mit großem Fleiß und Ernst zum Studieren und guter Sittsamkeit also angewiesen . . ." In der „Erneuerten Schulordnung" von 1773, die in der Substanz noch immer an die von 1580 und 1602 anknüpft, wird bestimmt, daß bei der Belegung der „Zellen" diejenigen Kleineren, „so noch weit zurück oder langsam sind", zu „Geschickten und Geduldigen aus den Oberen, welche ihnen nachhelfen können, gethan werden sollen"; und dem Rektor Gottleber (1771—1785) wird von einem ehemaligen Schüler nachgerühmt, daß er in seiner Inspektionswoche jeden Fehltritt der Schüler benutzt habe, die Individualität der Schüler genau kennenzulernen, „und er kannte sie gewis". In den Freistunden dieser Woche erteilte er unentgeltlichen Privatunterricht und es war eine Ehre, in diese Stunden gehen zu dürfen und von ihm mit „wir" angeredet zu werden. In der gleichen Zeit erfolgen freilich die ersten schweren Angriffe gegen das System der alten Schulen in der Öffentlichkeit; in der pädagogischen Literatur gehen sie von den Philanthropisten aus, gegen

deren didaktische Großsprecherei sich die Kollegien mit derselben vornehmen Zurückhaltung verwahren wie hundert Jahre früher gegen Ratke und Raue. Aber am Ende des Jahrhunderts leuchtet afranischer Geist noch einmal in der Person des Altaffaners und adligen Schulinspektors Hans Adolf von Carlowitz (1775–1783 einziger Inspektor), der als einer der gebildeten Weltmänner goethescher Prägung wie ein großer Herr in der Schule ein- und ausgeht, ihr wertvolle Stiftungen macht (u. a. seine Bibliothek), den Schülern sehr scharf, aber auch sehr hold ist und mit den Primanern wie mit jungen Herren umgeht. Im 18. Jahrhundert spielen auch die heiteren, z. T. grotesken Spezialfeste der Schule ihre große Rolle, unser Ballkohl und unsere Saturnalien mögen ihre letzten schwachen Ausläufer gewesen sein. Das Tutorensystem verfestigt sich, und im religiösen Leben der Schule wird das Theologische mehr und mehr durch das Erbauliche und Praktische verdrängt (die in unserer Zeit noch nachspukende Einrichtung der „Moral" ist damals entstanden). Afra scheint nie ganz pietistisch und nie ganz aufklärerisch gestimmt gewesen zu sein, sondern in „warmer Nüchternheit" jene Mitte zwischen beiden Haltungen bewahrt zu haben, die die reifsten Geister dieser Zeit kennzeichnet. — Ein Kuriosum vom Ende des Jahrhunderts: der erste Geschichtsschreiber Afras, der Rektor von 1789–1804 Joh. Aug. Müller, veröffentlicht zum ersten Male Listen berühmter Altaffaner — aber in ihnen figurieren weder Lessing noch Gellert, sondern nur solche Männer, die im Staatsdienst zu hohen Würden gelangt sind.

Finanzielle und pädagogische Schwierigkeiten im ersten Jahrzehnt des neuen Jahrhunderts führen zu Reformgutachten, zu einschneidenden baulichen Veränderungen und zu dem Organisations- und Lehrplan von 1812, den das Kollegium unter dem Vorsitz des adligen Schulinspektors (v. Miltitz) aufstellt. Aus diesen Texten stammen Formulierungen der Bildungsidee der Schule, die für das ganze Jahrhundert gültig geblieben sind. Hauptzweck der Schule sei die allseitige Bildung der Zöglinge durch die altklassische Literatur; diese könne aber durch Unterricht nicht mitgeteilt, nur angeregt und geleitet werden, eigenes Streben, eigene Anstrengung und Übung sei der einzige Weg, auf dem sie errungen werden muß. Das neue Gebäude trägt die Inschrift „Sapere aude", und in der Ordnung von 1812 heißt es: „Was die Bestimmung der Landesschule betrifft, so soll dieselbe zur Erreichung ihres Zweckes weder auf Vielwisserei hinarbeiten, noch sich über die Grenzen einer wissenschaftlichen Vorbereitungsanstalt in das Gebiet akademischer Studien verirren oder sonst auf Befriedigung der Bedürfnisse eines schnöden Zeitgeistes, auf Convenienz oder pädagogische Moden Rücksicht nehmen. Vielmehr bleibt das freie liberale Studium der altklassischen Literatur der Griechen und Römer und die harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte durch dieselben ihre Hauptbestimmung." Wenn das „Neuhumanismus" ist, dann ist es jedenfalls ein sehr nüchterner. — Der Mathematikunterricht ist jetzt in allen 6 Klassen obligatorisch, und zwar, in der Formulierung Flathes, so, daß alles auf die dadurch besonders zu befördernde Entwicklung und Übung der Denkkraft und auf die Weckung und Schärfung des Sinnes für Wahrheit, strenge Beweisführung und unerschütterliche Gewißheit" bezogen wird. Die moralische Erziehung soll durch das Studium der Alten, die religiöse durch Andachten und Gottesdienst geschehen. Philosophieunterricht wird eingeführt (aber der „anthropologische" durch den Schularzt wieder abgeschafft), der Tanzunterricht erhält das Ziel, für „Geschmeidigkeit, Festigkeit, anständige Haltung, Bildung und Vervollkommnung des äußeren Menschen im wirklichen Leben zu sorgen. (Daß sie nicht für das „wirkliche Leben" erziehen, wird den Fürstenschulen in den folgenden Jahrzehnten öfters vorgeworfen.) Die Studientage und das jährliche Schulfest werden eingeführt, im Internat wird das alte Zellensystem in das von Stube und Schlafsaal übergeführt, das Primanerinspektorat erhält die Ämtereinteilung, wie wir sie noch gekannt haben, und die Inspektoren werden, moderner als um 1900, nicht nach dem Klassenplatz, sondern nach der Würdigkeit bestimmt.

So könnte man sagen, Afra habe 1812 die Form erhalten, die es bis zum Ende bewahrt hat — mit einer Ausnahme! Nach vorangegangenen unguten Erfahrungen mit dem Schülerinspektorat entschließt man sich 1812, zwischen dieses und die Synode eine Mittelinstanz einzubauen, die vier „Kollaboratoren" (später „Adjunkten" genannt), junge Kandidaten, die ständig im Internat wohnen und eine engere Aufsicht führen, engere Verbindung zu den Schülern halten sollen, als es den — weiterhin amtierenden! — Hebdomadaren damals gelungen zu sein scheint. Aber dieses Institut entwickelt sich unglücklich: es wird weder von den Schülern noch von den Lehrern respektiert, die letzteren lassen in ihrer Aufsicht nach, der Pennalismus nimmt zu statt ab, und 1828 wird die „Adjunktur" wieder aufgehoben. Dieser Vorgang ist erziehungsgeschichtlich von hohem Interesse. Pforta hat damals dieselbe Entwicklung durchgemacht, ist aber in den 20er Jahren unseres Jahrhunderts noch einmal zu diesem System zurückgeführt, wiederum mit zwielichtigen Erfahrungen. Hermann Lietz hat es in seinen Landerziehungsheimen ebenfalls abgelehnt, und die auf ihn aufbauenden freien Schulen sind ihm darin gefolgt. — Afra kehrt nun für immer zu der Ordnung zurück, wie wir sie kennen: die starke, aber ferne Synode — der immer nahe Hebdomadar — und das starke, allmählich die Schule von den Schlacken des Pennalismus reinigende Inspektorat der Oberprimaner.

Ich halte die Entscheidung von 1828 wirklich für die letzte bedeutende Weichenstellung der afranischen Erziehung. Das 19. Jahrhundert bringt steigend Auflockerungen der Abschließung, und es bringt die Einfügung in das allgemeine staatliche Schulwesen im Unterricht und in der Form der Schulaufsicht. 1831 wird das adlige Inspektorat abgeschafft; aber 1834 beantragt die sächsische 1. Kammer, es wieder einzuführen, weil man sich Sorgen über den sittlichen Zustand Afras macht — die 2. Kammer lehnt das ab. Und die Mitte des 19. Jahrhunderts bringt noch eine schwere innere Krise der Schule, die von allen offiziellen Darstellungen verschwiegen und erst durch Veröffentlichungen des Afraboten um 1930 bekannt geworden ist — daß diese einander befehdenden Berichte von zwei Augenzeugen stammen, die noch im hohen Greisenalter die Leidenschaftlichkeit der damaligen Kämpfe und Leiden spüren lassen, ist mir immer als ein tief bewegender Beweis dafür erschienen, wie lebenbestimmend solche Erfahrungen auch der mittleren Jugendjahre sein können. In der Nachwirkung der Ereignisse von 1848 und der Reaktion der Elternhäuser auf sie hatte sich in den 50er Jahren unter den afranischen Oberen eine halborganisierte Clique der Söhne der guten Gesellschaft (nicht etwa nur der adligen) gebildet, die die anderen mit „gepflegter Verachtung" tyrannisierte und entrechtete; zu den „anderen" zählten z. B. die Söhne der Dorfpastoren und der Lehrer aller Gruppen — nur selten vermochte eine starke Persönlichkeit aus dieser Schicht den Bann zu durchbrechen. Bis eines Tages den „Plebejern" ein Volkstribun ersteht, der durch eine Gewalttätigkeit bewußt Ärgernis und Aufmerksamkeit erregt. Das Kollegium hat sich dabei nicht sehr rühmlich verhalten, hat die Sache lange vertuscht, bis ein energischer Ministerialbeamter sie in die Hand nahm — aber dann hat es doch das Richtige getan und die Schule, wie es scheint, ganz von dieser Gefahr einer inneren Politisierung der Schülerschaft befreit, die jedenfalls um den ersten Weltkrieg herum ganz verschwunden war und erst nach 1930 in neuer Form wiedererstanden ist.

Die „Liberalisierung" nach 1918 hat eigentlich nur noch Tendenzen verstärkt, hat größere Turnusfreiheit und die Zurückdrängung der gemeinsamen Spaziergänge gebracht, den Zwang zum Gottesdienstbesuch abgeschafft und die Wahl der Inspektoren und des Primus inspectorum durch die eigene Klasse eingeführt — dieses Amt hat dadurch eine ganz neue Bedeutung bekommen und starke jugendliche Persönlichkeiten als seine ersten Vertreter gesehen. Was wir durch Hörensagen und eigenes Erlebnis noch erfahren haben, waren die Stilwandlungen, die jeweils von der Person des Rektors ausgingen: der sagenhaften, aber nie verhaßten

Strenge Peters war die weltmännisch-kühle Liberalität Poeschels gefolgt, die von der Schülerschaft nie ganz akzeptiert worden ist. Hartlichs vitale und unkonventionelle Persönlichkeit hat es verstanden, die demokratischeren Formen so mit der Tradition und dem Selbstbewußtsein der Schule zu verschmelzen, wie es Pforta durch die Starrheit der Berliner Behörden nicht vergönnt war. Was nach ihm kam, war schon nicht mehr eigentlich afranische Geschichte.

Vor Außenstehenden müßte ich jetzt noch versuchen, die Lebensordnungen der Schule und der Schülerschaft in diesen „unseren" Jahren zu schildern, wie ich es, notwendig ungenau, in den beiden „Sammlung"-Aufsätzen versucht habe. Vor Ihnen brauche ich das nicht zu wiederholen — Sie haben diese für Fremde so komplizierten und seltsamen Formen deutlicher vor dem inneren Auge, als irgend eine objektive Darstellung sie machen könnte. Aber wenn wir an ein Wiedererwecken des pädagogischen Grundwesens unserer Schulen denken, kommen wir nicht darum herum, noch einmal über den pädagogischen Sinn dieser Formen nachzudenken. Weil ich diese grundsätzlichen Überlegungen nicht mit negativen Feststellungen schließen möchte, werde ich gleich zu ihrem Beginn sagen, warum mir die Form der kirchlichen Privatschule mit dem Grundwesen der alten Schulen so schwer vereinbar zu sein scheint. Ich stelle dafür zunächst die Frage, ob unsere drei Schulen eigentlich „konfessionelle Schulen" waren. Die Frage muß sowohl mit Ja wie mit Nein beantwortet werden, je nach dem Inhalt, den man dem Begriff „konfessionelle Schule" beilegt. Sie waren es von 1543 bis in die letzten Jahre ihres Bestehens jedenfalls in dem Sinne, daß nur evangelische Schüler in sie aufgenommen werden konnten. Das ist für die beiden sächsisch gebliebenen Schulen 1895 gesetzlich festgelegt worden — bis dahin war es ein selbstverständliches Gewohnheitsrecht gewesen. Und diese Bedingung galt, ohne gesetzlich gesichert zu sein, selbstverständlich auch für die Lehrer — erst nach 1933 ist davon abgewichen worden, und auch da nur in wenigen Fällen.

Diese beiden Tatsachen umschreiben das, was im oberflächlichen Sinne als konfessionelle Schule verstanden wird, wie es ja auch sonst einige staatliche konfessionelle höhere Schulen gegeben hat und hier und da noch gibt. In einem innerlicheren Sinne lebt der Begriff aber heute in der wachsenden Zahl kirchlicher Privatschulen. Wenn ich mir zutrauen darf, die Sinnbestimmung einer kirchlichen Privatschule zu umreißen, so würde ich sie in zwei Richtungen sehen: zunächst in einer bewahrenden. Sie soll Eltern, die in einer Teilnahme ihrer Kinder am öffentlichen Schulwesen eine Gefahr für das innere Heil dieser Kinder sehen, eine beruhigende Zuflucht bieten, in der die Kinder vor gewissen verwirrenden oder verführenden Wirkungen des geistigen und sittlichen Lebens der Gegenwart geschützt sind. Der zweite Sinn einer kirchlichen Privatschule könnte ein pädagogisch-missionarischer sein: der Versuch, im Ganzen des Unterrichts und des Schullebens christlichen Geist, manche würden sagen: christliche Weltanschauung zur Geltung zu bringen. Das darf nicht mißverstanden werden. In den Detmolder Beratungen ist einmal von dem Vertreter der westfälischen Kirche gesagt worden, man werde nicht etwa Einfluß auf die Inhalte des naturwissenschaftlichen Unterrichtes nehmen. Nun — das geschieht heute wohl nirgends in evangelischen Privatschulen, und auch in katholischen nur noch selten; es sei denn in dem selbstverständlichen (und auch in der staatlichen Schule geltenden) Sinne, daß der naturwissenschaftliche Unterricht sachlich und nicht seinerseits im Dienste einer materialistischen Weltanschauung erteilt wird. Nein: wenn kirchliche Schulen heute ihre Aufgabe darin sehen, das Ganze des Unterrichtes christlich zu durchdringen, dann wird sich das viel eher auf den Deutsch- und Geschichtsunterricht und auf den in den alten Sprachen auswirken.

Wir haben also zu fragen, ob unsere alten Schulen in diesem Sinne konfessionelle Schulen waren, mit anderen Worten, ob sich ihr inneres Leben in dieser Richtung von dem der übrigen öffentlichen Gymnasien Sachsens und Preußens unterschied. Auch diese Frage ist nur mit Ja

oder Nein zu beantworten. Mit Ja, soweit es die Pflege christlicher Sitte im Internatsleben angeht. Alle drei Schulen haben diese Sitte bewußt und intensiv gepflegt: bis 1919 auch durch die für alle verbindliche Regel des sonntäglichen Kirchganges, nach 1919, als diese Verbindlichkeit gelockert wurde, nur noch durch die in der Praxis verbindlich gebliebenen täglichen Morgen- und Abendgebete. Ich bin der Meinung, daß das Grundwesen der Schulen verändert worden wäre, wenn auch diese Sitte spürbar gelockert worden wäre. Rektor Fraustadt hat mir berichtet, daß in Grimma zwischen 1919 und 1933 das Wegbleiben von den Gebeten dreimal einzelnen Schülern gestattet worden ist. Daß das überhaupt denkbar war, scheint mir wichtig. Wäre es aber mehr gewesen als ein Akt extremer pädagogischer Weisheit im Ausnahmefall, dann hätte es tatsächlich an die Wurzeln der Schulen gerührt.

Lassen Sie uns einen Augenblick darüber nachdenken, was in diesen Andachten wirklich geschah. Es geschah zunächst das auf keinem anderen Wege so zu erreichende Einleben in die Welt des Chorals. Für meine Person müßte ich sagen, daß ich eine darüber hinausgehende geistliche Wirkung von der Schule nicht empfangen habe, aber diese habe ich empfangen und sie wirkt bis heute in mir nach. Die zweite Bedeutung der täglichen Gebete scheint mir, daß sie uns in eine eigenartige, fast geheime Nähe zu unseren Lehrern gebracht haben. Davon ist schwer zu sprechen. An unsere Lehrer wurden von der Instanz, die sie an die Schule berief, keinerlei besondere Ansprüche für ihr Verhältnis zur christlichen Überlieferung gestellt, außer der, daß sie sie respektierten und daß sie bereit waren, die Sitte des „Gebetes" zu üben. Realiter bot ihr Verhältnis zu dieser Überlieferung die ganze Skala der Haltungen, die ernste Menschen heute unter uns zu dieser Sache einnehmen. Ich habe das schon als Schüler empfunden und mich durch diese Tatsache geborgen und bestätigt gefühlt — davon, daß diese Männer offenbar vor denselben Dunkelheiten und Helligkeiten und Entscheidungen standen wie ich, daß die einen so wie meine Mutter lebten und andere anders. Wenn ich das große Wort brauchen darf, so habe ich darin den Ernst und die Tiefe der Freiheit der Person erlebt. Aber woher wußten wir eigentlich so genau über unsere Lehrer Bescheid? Nun — eben aus den feinen, kaum merklichen Zeichen in den Haltungen, die sie als Hebdomadare im täglichen Gebet einnahmen. Sie wissen alle noch, wie verschieden die Inhalte dieser Andachten sein konnten. Ich selbst kann mich noch an dreierlei erinnern: an die nüchterne Wärme der Meditationen Friedrich Naumanns, die Höhne und Worm vorzulesen pflegten — daß Naumann Altafraner war, würzte uns ihre Trockenheit. Zweitens an einen Abend im Sommer 1922, als Vater Hartlich mit dem ganzen Entzücken der eben gemachten Entdeckung aus den griechisch-heidnischen Gedichten des jungen Otto Braun vorlas. Ich habe das Gebet, das er danach sprach, nicht als geistigen Betrug empfunden. Solche Abende ließen uns die ganze Weite der geistigen Spannungen erleben, in denen wir auch sonst standen. Die dritte Erinnerung ist eine sehr seltsame. Derjenige unserer Lehrer, dem man es deutlich anmerkte, daß ihn die Erfüllung dieser Hebdomadarspflicht innere Überwindung kostete, beschränkte sich im allgemeinen auf das Lesen eines biblischen Textes und auf ein ganz kurzes Gebet. Welche Texte er sonst dafür auswählte, weiß ich nicht mehr. Aber an jenem, mir unvergeßlich gewordenen Abend las er uns die Geschichte von Bileams Esel vor. Er tat das ganz sicher nicht aus den tiefsinnigen Motiven, aus denen moderne Theologen sich auch mit diesem Texte wieder befassen können, sondern eher aus einer Art bitteren Humors, aus der Selbstverzweiflung seiner Fremdheit vor der biblischen Wirklichkeit. Jedenfalls habe ich und haben es einige andere, mit denen ich darüber sprach, so empfunden und es hat uns, ohne daß wir diese Fremdheit geteilt hätten, ein Gefühl von brüderlicher Nähe und brüderlichem Respekt zu der Ehrlichkeit dieses klaren und scharfen Geistes gegeben.

Ich habe Ihnen das alles so ausführlich erzählt, weil ich glaube, daß in der Atmosphäre dieser alltäglichen Vorgänge deutlicher als aus den Gesetzen und aus den Festreden das

hervorgeht, was die geistige Wirklichkeit unserer Schulen war: der tiefe Respekt vor der Wirklichkeit des Geistes mit ihren Spannungen und vor der Freiheit und auch der Einsamkeit des einzelnen.

Wenn das schon im Vollzuge der täglichen christlichen Sitte zutage trat, so natürlich erst recht im Unterricht. Keiner meiner Lehrer hat den Versuch gemacht, zwischen den großen Spannungen Brücken zu schlagen oder Brücken abzubrechen, uns zu vorzeitigen Synthesen oder zu vorzeitigen Trennungen und Entscheidungen zu verführen. Sie haben jeder dem Ernst der Sachen gedient. Und diese Sachen gingen vom Alten und Neuen Testament über die reine Rationalität der Physik bis zu der heidnischen Tiefe Homers und zu dem rationalen Enthusiasmus Sokrates' und Platons, aber auch zu der politischen Nüchternheit des Thukydides und Tacitus und, in der Person Helmut Schmidt-Breitungs, unserer eigenen Gegenwart — und nicht darüber hinaus.

Der Satz, dessen naiver konstantinischer Optimismus heute wohl auch Theologenohren schlecht klingen muß, der auch sicher nicht altes Afra, sondern ein Produkt des 19. Jahrhunderts ist, der Satz „Christo patriae studiis", drückt etwas von der Naivität dieses Nebeneinander aus. Aber ich meine auch, man dürfe ihn nicht pressen, sondern sollte sich an die Wirklichkeiten unserer Erziehung halten.

Dieser Verzicht auf eine einheitliche Durchdringung des Unterrichts (und des sonstigen Tageslebens!) und auf eine innere Einheit des Lehrerkollegiums scheint mir zu bedeuten, daß unsere Schulen im Grunde keine konfessionellen Schulen waren. Aber auch noch in einem zweiten Sinn scheint es mir dem Wesen unserer Schulen zu widersprechen, ihre Tradition einer kirchlichen Privatschule zu übertragen. Wir waren in einem wesentlichen, inneren Sinne das Gegenteil von „privat", waren die Schulen des Landes und auf den Dienst am ungeteilten Ganzen gerichtet. Die kirchliche Privatschule hat heute, in einem Zustand religiöser Nicht-Einheit, ipso facto etwas von einem Reservat-Charakter — ein Teil des Volkes schützt in ihr seine Jugend vor Versuchungen oder lenkt sie geistig in eigene Bahnen. Ich behaupte nicht, daß das pädagogisch unerlaubt oder unmöglich sei. In einem gewissen Sinne waren wir ja auch Reservat. Um am Morgen und am Abend die gute evangelische Sitte pflegen zu können, konnten wir nur evangelische Schüler aufnehmen. Aber in den Jahrhunderten, die unser Wesen bestimmt haben, gab es eben im Lande Sachsen kaum andere, und bis zum Ende war die Bevölkerung Sachsens so überwiegend evangelisch geblieben, daß wir doch so etwas wie die Dienst- und Musterschulen dieses Landes und Staates sein konnten. Ja, auch des Staates, zu dessen Dienern wir innerlich erzogen wurden, auch wenn wir Ärzte oder Pfarrer geworden wären, als zu einem Dienste am übergreifenden Ganzen. Der sächsische Staat gab uns mehr Freiheiten der inneren Gestaltung als seinen anderen Schulen, weil er der pädagogischen Tradition und der in ihr gewachsenen pädagogischen Gewissenhaftigkeit vertraute, die uns zu eigenen pädagogischen Provinzen machten. Es scheint so, als ob heute kein deutsches Land zu einem solchen Vertrauen in unsere Tradition bereit wäre. Wir haben vor neun Jahren noch von solchen Möglichkeiten geträumt, aber sie haben sich als Utopie erwiesen. Denkbar wäre aus dem Geist unserer Schulen heraus auch eine freie Stiftung unter der Verantwortung einflußreicher Männer aus unseren Kreisen, ohne den Schutz von Staat und Kirche. Das wäre rechtlich und politisch vielleicht noch durchzusetzen, aber es scheint wirtschaftlich unmöglich zu sein. Ich bin bereit, aus dieser Lage die Konsequenz zu ziehen, daß eine Neuverwirklichung unserer Tradition heute unmöglich ist. Wir hätten sie auch dann noch in Wort und Schrift darzustellen, um sie damit in die Erziehung in Deutschland hineinwirken zu lassen und um ihre Wiedererweckung in der Zukunft zu ermöglichen. Sie haben anders entschieden und haben dafür ihre Gründe. Was in dieser ernsten Sache das Richtige ist, läßt sich mit zwingenden Argumenten nicht beweisen. Welches der verschiedenen Elemente im Wesen der alten

Schulen vor den anderen den Vorrang hat, wenn nicht mehr alle gleichzeitig verwirklicht werden können, ob es überhaupt erlaubt ist, ihre Fortsetzung an einzelne ihrer Elemente zu binden, das ist letzten Endes eine Sache der inneren Erfahrung, fast des Glaubens des einzelnen.

Mir bleibt noch eine Aufgabe, der ich mich aber nur mit großer Zurückhaltung unterziehen kann, nämlich an Sie die Frage zu stellen, ob etwa eine evangelische Landeskirche dazu bereit sein könnte, auch wenn sie eine Schule wirtschaftlich trägt, freiwillig auf wesentliche Reservatrechte einer kirchlichen Privatschule, auf ihren Reservatcharakter zu verzichten. Ob sie also bereit wäre, das Recht der Auswahl von Lehrern und Leitern einer solchen Schule nicht selbst auszuüben, sondern einem Gremium von sachkundigen und menschlich bewährten Vertretern der Fürstenschulerziehung zu übertragen. Ob sie weiter bereit wäre, die oben beschriebene „unbefriedete Spannung" der Bildungselemente im Leben einer solchen Schule zu ertragen. Und schließlich, ob sie bereit wäre, die Frage der Verbindlichkeit der Teilnahme an Religionsunterricht und gottesdienstlichem Leben der individuellen pädagogischen Weisheit des Lehrerkollegiums anzuvertrauen, wenn Einigkeit darüber besteht, daß das Leben auch in dieser Überlieferung zum Grundwesen dieser Schule gehören soll. Ich bin mir nicht sicher, ob ich damit nicht Unmögliches verlange. Wenn es nicht ganz unmöglich ist, dann könnten vielleicht die alten Einrichtungen des adligen Inspektorates und des Visitationsrechtes der Universitäten hier Modelle zu fruchtbaren Lösungen geben.

Aber ich möchte nicht bei diesen Warnungen und Negationen stehenbleiben. Sie werden diese Schule gründen, und es wäre pedantisch von mir, mich dem Mit-Denken über das, was da zu realisieren sein wird, zu entziehen. Sie haben mir ja auch in französischer nobilitas dieses Recht und damit auch eine Pflicht gegeben, indem Sie mich heute und hier haben sprechen lassen. Es gibt noch Elemente im Wesen unserer Schulen, über die wir uns ganz einig sind. Sie immer wieder zu durchdenken und aus den historischen Zufälligkeiten zu lösen, muß die Aufgabe der Verantwortlichen für jede Nachfolgeschule sein. Lassen Sie mich einige wohl in aller noch kurz benennen.

Ein tief wesentlicher Zug scheint mir eine gewisse Art der Nüchternheit zu sein – ich habe sie mehrmals in der geschichtlichen Darstellung betont und habe sie dabei „warme Nüchternheit" genannt. Das bedeutet unter anderem ein hohes Maß innerer Unabhängigkeit von Modeströmungen. Vielleicht ärgert es manche von Ihnen, wenn ich sage, die Fürstenschulen seien eigentlich niemals wirklich humanistische Schulen gewesen: weder im Sinne des alten Humanismus mit seiner Ungebundenheit und seinem gelehrten Enthusiasmus, noch im Sinne des Humboldtschen Neuhumanismus, weil sie aus dem Griechentum keine Religion gemacht haben – Pforta hat diese Kämpfe schärfer durchstehen müssen als wir in unserem stillen kursächsischen Winkel. Es ist überhaupt keine Götzenanbetung in unseren Schulen getrieben worden, weder vor dem Staate, dem wir treu, aber nicht hörig sein wollten, noch vor der pädagogischen Autorität. Eine gewisse „legitime Respektlosigkeit" hat immer zu unserem so streng hierarisch gegliederten System gehört. Das zeigte sich nicht nur an den Saturnalien, sondern auch in Momenten wie dem, wenn Vater Hartlich (vor dem sich respektlos zu zeigen auch gefährlich sein konnte) eines Tages im Hebdomadarzimmer, als seine Frau eben zu Besuch war, ihr unseren unvergessenen Kameraden Gottfried Gallert, einen berühmten Stutz-Imitator, mit den Worten vorstellen konnte: „Guck dir den genau an, das ist der, der die Kerle alle so herrlich nachmachen kann."

Aber es gab auch bacchantische Elemente in unseren Sitten, die der Nüchternheit die Waage hielten. Was in unserer Zeit so wirkte, waren vielleicht letzte, schwache Nachwirkungen ehemals böse gewesener Bräuche – ewiges Geheimnis der Geschichte, wo sich aus guten und bösen, aus bedachten und aus ganz zufälligen Elementen zuletzt Destillate bilden, die

niemand so geplant hat oder planen könnte, die aber eine Reife entwickeln, in der auch ehemals Schlechtes entgiftet und zum heilsamen Element werden kann.

In dem zweiten „Sammlung"-Aufsatz habe ich auf eine Seite unserer Internatsordnung hingewiesen, die mir immer mehr als das eigentliche Geheimnis der erzieherischen Atmosphäre Afras erscheint — auch sie ein Produkt überwiegend unbewußter, „zusammengereifter" geschichtlicher Akkumulierungen: die im Ergebnis fast raffiniert erscheinende Mischung der Formen und der Instanzen — mit einem modernen Schlagwort, das hier wirklich berechtigt wäre, könnte man es den „Pluralismus" im Aufbau unserer Erziehungswelt nennen. Was hier beschrieben werden kann, wird immer nur auf die einzelne Schule zutreffen; aber im wesentlichen der Sache scheinen mir alle drei ähnliches verwirklicht zu haben. Eine Neugründung könnte weniges einfach nachahmen, sollte aber den Grundgedanken nachdenken.

Als erstes wäre hier der „Pluralismus" unter den Instanzen der Autorität zu erwähnen. Sie waren so vielfältig und hatten jede ihre eigene Atmosphäre, daß der bedrängte einzelne immer eine finden konnte, die sich seiner annahm und ihm durch Rat und Hilfe einen Weg eröffnete: der Rektor — der Tutor — der Hebdomadar — der Tischvater oder die Tischmutter — der Primus inspectorum; dazu noch diejenigen Primaner, die sachliche Autorität verkörperten: die Präzentoren und Turninspektoren und die Leiter einzelner Interessenkreise. Und als eine nicht unwichtige Vermittlungsinstanz zwischen den Lehrer- und den Schülerautoritäten konnten die Famuli wirken. In meiner afranischen Zeit wäre das Wohlausgewogene dieses Systems und das zugleich stolze und ernste Verantwortungsgefühl der Inspektoren durch die Einführung von „Adjunkten" empfindlich gestört und seiner erzieherischen Kraft beraubt worden. — Auch für die Aufgabe der Schule hatte ja die Moritzsche Bestimmung: für die drei Kreise Kirche — Schule — Staat zu erziehen, von vornherein alle Einseitigkeiten ausgeschlossen, wie sie andere solche Musterschulen geprägt haben. Aber darf man vielleicht auch sagen, für die Schule selbst habe auch ein Pluralismus der Instanzen bestanden, anstelle der geistlosen Stufenleiter, von der unser Schulwesen sonst verwaltet wird? In den klassischen Zeiten der Schule war es so. Schulbehörde war in Sachsen bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts das Konsistorium — sein Einfluß auf die Fürstenschulen war aber eingedämmt einmal durch das starke Interesse der Kurfürsten selbst, vor allem aber durch das unvergleichliche Institut des adligen Inspektorates, das durch lange Zeiten wie die Goethesche „Gesellschaft vom Turm" über der Schule gewaltet hat.

Daneben dann der Pluralismus der Gemeinschaftsformen: als ihre stärkste und wärmste ist hier die Tisch- und Stubengemeinschaft zu nennen, die manches Gefährliche in sich auffangen und unschädlich machen konnte (z. B. das Institut der Perzerei). Daß sie, im Gegensatz zu dem Pförtner System, auf freiwilliger Wahl beruhte, halte ich für einen Wert: es brachte in die männliche familiaritas dieser Gruppen die Züge intimerer Freundschaft (die „Ehen"!) und es ermöglichte diese tiefe Verehrung vieler Jüngerer für die Älteren, die sie gewählt hatten — ich halte sie für eine der stärksten Kräfte afranischer Erziehung. Daß am Tisch immer alle Altersstufen vereinigt waren, hätte in einer schlechten Atmosphäre auch korrumpierend wirken können; in meiner Zeit wirkte es für die Jüngeren viel eher belehrend und bergend und weckte in den Älteren väterliche Kräfte; daß die Stube zwei Tische umfaßte, wirkte wohltätig, weil es jedem auch noch einen Klassenkameraden zur Seite gab. Die Klassengemeinschaft bildete in unseren Jahren die zweite starke Gemeinschaftsform. Daß sie durch die heute fast grotesk anmutende Strenge der Klassentrennung (die Streichgänge und Sitzplätze, das Siezen, die Stellung der Obersekunda!) erzwungen wurde, wird heute kaum wiederholbar sein, wirkte aber damals noch wohltätig. Diese ganze, durch strengste Tabus gesicherte Hierarchie der Klassenstufen — auch sie künstlich wiederherzustellen wäre ganz

unmöglich, aber unserem Leben hat sie eine erregende Mystik gegeben, und etwas derart braucht jede Jungengemeinschaft.

Es ließe sich noch von einem Pluralismus der „Räume" sprechen, in denen jeder lebte; man käme dann auf die Stuben und auf die abgeteilten Bezirke des „Großen Zwingers" (ohne seine Weite und Schönheit wäre unser Leben kaum so abgeschlossen zu halten gewesen) — auf den Betsaal, in dem der ganze Coetus zweimal am Tage unhierarchisch zusammen war — auf die Tische im Speisesaal (in deren unpersönlicherer, häufig wechselnder Gemeinschaft jeder jeden einmal kennenlernte) — und auf die Schlafsäle! Ihre unintime Massenhaftigkeit hat sicher manches Knabenleid vertieft, aber sie haben auch Gefahren vermieden, die entstanden wären, wenn die Stuben zusammen geschlafen hätten. Wir hätten das wohl als unnatürlich empfunden, und wieviel Geist und Witz des „Ersten Schlafsaals" hätte sich dann nicht entfalten können! Alles das „mußte" nicht so sein wie es war, aber wie es war, stimmte es gut zusammen, und jede Änderung an einem Teile dieses Systems hätte Veränderungen auch an den anderen bewirken müssen. Die Erbauer der neuen Schule werden nie vergessen dürfen, daß mit dem Bauplan eines Internates sein pädagogisches Schicksal schon in einem sehr hohen Maße entschieden wird.

Warum fällt uns eigentlich bei solchen Erinnerungen so selten das eigentlich „Gesetzliche" unseres Lebens ein, die Zeit- und Arbeitsordnung und die Strafen, mit denen sie aufrechterhalten wurde? Weil es so selbstverständlich war und weil es so gut funktionierte. Das Strafensystem der Inspektoren, mit dem sie doch, nehmt alles nur in allem, eine recht strenge Ordnung unwahrscheinlich gut wahrten, ist in früheren Perioden und ganz selten noch bei uns auch zu Quälereien mißbraucht worden — aber wie selten noch bei uns, weil die eingebauten Sicherungen, die fast „staatliche" Autorität des Primus inspectorum und die familiare des Tischvaters so rasch und gut wirkten. Wobei wir zugeben wollen, daß nicht jeder Mißbrauch und nicht jeder Leerlauf verhütet werden konnte, und daß es den guten pädagogischen Kräften dieses Systems nicht bei jedem übermäßig freiheitsdurstigen oder übermäßig verschüchterten Jungen gelang, sie für diese Welt zu gewinnen. Opfer hat die Schule auch in unserer Zeit noch hier und da gefordert, aber wieviel seltener und meist auch weniger schwer waren sie gegenüber denen in früheren Jahrhunderten, deren Leiden, Kämpfe und gute Lösungen zuletzt zu der unpersönlichen Weisheit der Ordnung geführt haben, die uns getragen hat. Die Spannung von Individuum und Gemeinschaft und ihr wechselnder Ausgleich ist ein Grundthema aller Erziehung. Kann man sagen, die geistigen Lenker der Fürstenschulen seien sich dieses „Dualismus" bewußter gewesen als andere Pädagogen, hätten immer wieder bewußt die den Einzelnen hegenden und pflegenden Kräfte gegen die starken kollektiven Tendenzen der äußeren Ordnung in den Schulen eingesetzt und gestärkt? Ich meine, die Geschichte der Schulen wie unsere eigene Erfahrung bestätigten das.

Man könnte so noch endlos weiter denken. Man müßte dann an die Feste erinnern, die durch ihre Feststehendes und durch ihre Ausgelassenheit unser Gefühl für die Schule geweckt und gestärkt haben; oder an unsere Geheimsprache, die ähnlich gewirkt hat. Und schließlich an die unberechenbare und un-analysierbare Individualität von Persönlichkeiten unter Lehrern und Schülern, die diesen Schulen immer wieder Zeiten der Fülle und Freudigkeit nach solchen der Dürre und Unerfreulichkeit gebracht haben — an alles das, was nur noch „Gnade" und gar nicht mehr „System" ist. Wie es denn schon eine Gnade für ein Gemeinwesen sein mag, auf eine so lange Geschichte sehen zu können, in der immer wieder eine Generation von der anderen gelernt hat. Doch ich muß jetzt schließen. Ich kann das aber nicht tun, ohne zum Schluß noch einmal vom Ende St. Afras gesprochen zu haben. Denn das ist ein solches Heldenlied, hat in aller seiner Jungenhaftigkeit so viel Größe und hat dem letzten Augenblick unserer alten Schule so viel Ruhm gebracht, daß es einem die Tränen in die Augen treiben

kann. Ich meine die Ereignisse am Säkularfest 1943. Im Jahr zuvor hatten die Machthaber in den großen Ferien die Inschrift „Christo patriae studiis" entfernen lassen. Vielleicht haben einige der Jungen, die aus den großen Ferien 1942 zurückkamen, das schon mit Zähneknirschen gesehen. Aber es geschah zunächst nichts. Aber am Säkularfest, im großen Aktus des dritten Tages, hielt der Vertreter der Ehemaligen eine Rede, in der er ernst und maßvoll gegen diese Tat protestierte. Bei den Trägern der Macht, die die ersten Reihen vor ihm füllten, wird er damit wohl nur ein höhnisches Lächeln bewirkt haben. Aber dann kam es anders. In der hinteren Hälfte der Aula, wo die jungen Schüler saßen, brach nach seinen protestierenden Sätzen ein so tosender, minutenlanger Beifall aus, daß die Macht sich nicht mehr täuschen konnte. Sie schlug zu und hat die Schule dann in wenigen Monaten ganz zerstört. Man berichtet uns, der Redner habe später sein Leben für sein Wagnis lassen müssen. Aber vielleicht hat das in der Folge auch der eine oder andere dieser meuternden Jungen getan, deren Klassen damals in die Tschechoslowakei verlegt wurden. Diese Jungen waren sicher nicht frömmer als wir es gewesen waren und sind mit dem alten Spruche nicht innerlicher umgegangen als wir. Aber sie haben gewußt, daß Überlieferung des Geistes und Herzens nicht durch Federstriche der Macht ausgelöscht wird. Doch erst das: daß sie die Frische und den Mut besessen haben, dies der Macht auf ihre Weise ins Gesicht zu sagen, gibt ihnen die Größe. Daß wir nun um dieses Tages willen diese ingenuitas ihrer Haltung, die wir selbst nicht immer bewähren, zu den „Wesenszügen" unserer alten Schule rechnen dürfen, das begründet die Dankbarkeit, die wir ihnen schuldig sind.

LECTURA BIBLICA

Von Gymn. Prof. Dr. Christian Hartlich, Tübingen

Evangelische Kirche und Theologie gründen sich in der Heiligen Schrift. Auf den Altären unserer Kirchen liegt aufgeschlagen das Bibelbuch, Sinnbild dessen, daß für unser Gott- und Selbstverständnis dieses Buch von schlechthin entscheidender Bedeutung ist. Fort und fort ringt unsere Kirche im Wandel der Zeiten um das rechte Verstehen dieser Texte; sie ringt in kritischer Wahrhaftigkeit — weil Wahrhaftigkeit das Fundament alles geistigen Lebens ist —, auf daß unter dem Geröll des Menschlich-Allzumenschlichen, das auch in diesem Buche abgelagert ist, der Quell der Wahrheit entspringe, auf die wir unser Leben vor Gott gründen können. Wir haben kein unfehlbares Lehramt der Kirche, das uns autoritativ sagt, wie die Schrift auszulegen sei, sondern ganz anheimgegeben der Gebrechlichkeit und Trägheit des menschlichen Herzens, aber bewegt von der in die tiefste Tiefe unserer Existenz eingelegten Gottesfrage sucht diese Kirche in jeder Generation an Hand dieses je und je neu zu verstehenden Buches eine Antwort auf die Frage, wie ein wahrhaftes, erfülltes eigentliches Leben beschaffen ist, ein Leben, das vor Gott bestehen kann.

Mir scheint, der Leser der Heiligen Schrift täte gut, einmal in eine Besinnung darüber einzutreten, von welcher Art die Wahrheit ist, die uns die Bibel geben will. Das Wort „Wahrheit" wird nämlich in ganz verschiedener Bedeutung gebraucht, und wer hier nicht unterscheidet, verfällt in Irrtum, in einen Irrtum, der um so schwerer wiegt, als er ihm das Verständnis der Heiligen Schrift erschwert, wenn nicht unmöglich macht.

Es ist streng zu unterscheiden zwischen Wahrheit für das Leben und Erkenntniswahrheit im Sinne der Wissenschaft. Um das Ergebnis unserer Überlegung gleich thetisch an den Anfang zu stellen: Die Heilige Schrift will Wahrheit für das Leben geben und nicht Erkenntnis-

wahrheit; sie wird in ein gänzlich verzerrendes Interpretationsschema gezwängt, wenn man ihr Erkenntniswahrheit entnehmen will.

Um die Struktur wissenschaftlicher Wahrheit zu veranschaulichen, gehen wir von einem Beispiel aus: In den physikalischen Instituten von Leningrad, Chicago, Peking und Oxford arbeiten Wissenschaftler an ein- und demselben Forschungsgegenstand. Der Forscher in Leningrad befindet sich in einer schweren Lebenskrise, weil er sieht, wie seine von ihm geliebte Frau sich einem anderen Manne zuwendet, dem in Chicago ist schwerste Zurücksetzung in seinem Amte widerfahren, der in Peking erfährt von seinem Arzt, daß er an einem inoperablen Karzinom leidet, dem in Oxford stürzt beim Spielen ein Kind so unglücklich, daß es eine Querschnittlähmung davonträgt. Es liegt auf der Hand, daß alle diese Widerfahrnisse, die die Lebensgeschichte dieser Forscher auf das tiefste betreffen, die Methode und das Resultat ihrer wissenschaftlichen Arbeit in keiner Weise beeinflussen dürfen. Im Erkenntnisbezug wird von mir eine Haltung gefordert, in der ich methodisch ausschalten muß, was ich, dieses konkrete geschichtliche Selbst, bin — zugunsten einer Einstellung auf das Objekt, bei der ich gleichsam nur als Repräsentant des erkennenden Subjekts überhaupt fungiere. Verhalte ich mich zu einem Gegenstand erkennend, so muß ich also von mir als einem geschichtlichen Ich abstrahieren, die Momente meiner Konkretheit, meiner Individualität und meines persönlichen Geschickes aufheben und darf nur die schmale Blende meiner Rationalität öffnen, in welcher Rationalität ich mit allen Erkennenden identisch bin. Nur auf diesem Wege gewinne ich sachliche Wahrheit, und zwar eben darum, weil in dieser Wahrheit nichts anderes ist, als dasjenige, was im Gegenstand gegeben ist.

Es ist kein Zweifel, daß das Phänomen wissenschaftlicher Wahrheitsfindung eine der größten Leistungen des Menschen ist, aber es wäre verhängnisvoll, wenn man nicht zu sehen vermöchte, daß es daneben eine ganz andere Art von Wahrheit gibt, Wahrheit für das Leben, und daß es eben diese Art von Wahrheit für das Leben ist, um die es der Bibel auf jeder Seite geht.

Wo es um Wahrheit um das Leben geht, fragt der Mensch, worauf er sein Leben als Ganzes gründen will, d. h. er fragt als ein geschichtlich existierendes Wesen, das von der Sorge bewegt ist, wie ein eigentliches, erfülltes Leben auszusehen hat, ein Leben in der Verantwortung vor dem Unbedingten, ein Leben, zu dem Gott ja sagen kann. Alle Momente der Geschichtlichkeit unserer Existenz, also unsere Konkretheit, Individualität, unser persönliches Geschick, die — wie wir sahen — in der Erkenntniseinstellung neutralisiert werden müssen — kommen jetzt zum Einsatz. Als Ganzer bin ich zur Entscheidung gerufen über das Ganze meines Lebens, und diese Entscheidungshaftigkeit meiner Existenz, die mir im Alltag verborgen bleibt, wird mir in solchen Lebenskrisen unabweisbar bewußt, wie wir sie oben in unserem Beispiel erwähnten. Dann erfahre ich, daß mir in meiner konkreten Lage alle Sachwahrheit nicht mehr weiterhilft, weil ja das Bezugsobjekt für wissenschaftliche Erkenntnis nur ein Wesen in abstracto ist, und ich dürste nach einer Wahrheit, die als Wahrheit für das Leben mein Leben vor Gott tragen kann. Solche Wahrheit kann freilich nicht in einem System von wahren Sätzen dargestellt werden, wie es die Wissenschaft tut, sondern die Stätte der Verwirklichung der Wahrheit für das Leben ist je und je das gelebte Leben selbst.

Solche Wahrheit allein will die Heilige Schrift geben, und sie appelliert an uns, die Wahrheit, die sie bezeugt, in unsere Existenz zu übernehmen. Sie ruft uns auf, unsere Einstellung zur Welt zu ändern, nicht Sklave der Mächte zu werden oder zu bleiben, die die Welt beherrschen, nicht Sklave der Lust, der Gier, der Ichsucht, des Machtstrebens, nicht unser Vertrauen zu setzen in die eigene Lebensleistung. Sie warnt uns dem Wahne zu verfallen, als könne der Mensch auf eine selbstgeschaffene Sicherheit sein Leben bauen. Sie sagt uns, daß Gott nicht die Vernichtung des Sünders will, sondern ihm Begnadigung und neues Leben verheißt, sofern

er sich zur Buße rufen läßt. Sie eröffnet uns, wie wir von der Schuld, die unsere Vergangenheit belastet, frei werden können zu einer echten unvergänglichen Zukunft. Sie spricht uns von Reue, Vergebung und Heiligung. Sie weist uns einen Weg, wie wir unser Leben in einem Worte gründen können, das nicht vergehen kann, weil es nicht von dieser Welt ist, in einem Worte, das ja nach Luther nichts anderes ist als ein Geschrei von der Barmherzigkeit unseres Gottes. —

Es ist — hoffe ich — klar geworden, daß, wer in der Heiligen Schrift Belehrung über Sachen sucht, sich an eine falsche Instanz wendet. Wer in der Hoffnung, über ontologische Tatbestände Aufklärung zu erhalten, an die Schrift herantritt, der wird entweder sagen, daß diese Texte antiquiert sind, und er wird sich von ihnen spöttisch abwenden, oder aber er wird sich einbilden, daß zum christlichen Glauben eben gehöre, die Aussagen der Heiligen Schrift als Sachbestimmungen für wahr zu halten, was unausweichlich den Bruch seiner Wahrhaftigkeit zur Folge hat.

Wer jedoch in der Not seines Lebens nach der Wahrheit für das Leben fragt, der wird erfahren können, daß hier eine Wahrheit verkündet wird, die so mächtig ist, daß sie ihn durch Leben und Tod hindurchzutragen vermag — bis in Abrahams Schoß!

DIE ERZIEHENDE GNADE

Predigt zur Paideia-Tagung
von Dr. Werner Jentsch

Text: Titus 2, 11—14

„Denn es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes allen Menschen und züchtigt uns, daß wir sollen verleugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig leben in dieser Welt und warten auf die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes, Jesu Christi, der sich selbst für uns gegeben hat, auf daß er uns erlösete von aller Ungerechtigkeit und reinigte sich selbst ein Volk zum Eigentum, das fleißig wäre zu guten Werken."

Verehrte Freunde! Der Werbefachmann Anselm Kristlein, der nach einem Krankenhausaufenthalt einen neuen Job sucht, ist die Hauptfigur in Martin Walsers zeitkritischen Roman „Halbzeit". Der Autor zeigt, wie in unseren Tagen eine alte Epoche zu Ende geht und eine neue beginnt. Wir erleben uns selbst, wenn wir das Buch lesen. Mitten im Lauf der Romanhandlung erscheint ein Tagebuch der Frau Anselms, worin die folgenden Sätze stehen: „Mit Lissa in der Kirche, konnte nicht beten. Der Zwang, an Anselm zu denken, ist stärker. Da darf ich in meinen eigenen Worten denken. Die feierliche Ansprache in der Kirche klang fremd. Kunstgewerbe-Vokabular. Luft aus einem Fön. Glauben die Frommen, Gott höre sie nur, wenn sie beten, er habe keine Ahnung von den Worten, die sie sonst denken und sagen? Man kann sich nicht vorstellen, daß der Pfarrer erlebt hat, was er in der Predigt erzählt. Mein Leben ist in der Gebetssprache nicht mehr unterzubringen . . ." (354 f). Nun, ich kann den Dichter und seine Frauengestalt mit ihren Zweifeln gut verstehen, und ich bin mir des Faktums bewußt, daß es auch unter uns nicht wenige gibt, die ähnlich empfinden. Sie sollen wissen, daß solche Gedanken in der Kapelle des Schlößchen Schönburg Raum haben. Sie sind nicht verboten. Ja, sie haben im Zusammenhang unserer Tagung vielleicht sogar ihren besonderen sachlichen Sinn. Gerade ein Gespräch über die Paideia, das an der antiken-

abendländischen Überlieferung anknüpft, wird ähnlichen Bedenken begegnen. Wir werden uns nämlich fragen müssen, ob das, was wir in den humanistischen Gymnasien, nicht zuletzt in den Fürstenschulen, einst gelernt haben, dem zweiten Weltkrieg standgehalten hat und die Zeit des Wirtschaftswunders und des Atomzeitalters auf die Dauer bestehen wird. Der Prediger wird nicht so töricht sein, ein apologetisches Plädoyer für die Glaubwürdigkeit seines Zeugnisses zu halten. Er möchte sich vielmehr unter dem ihm aufgetragenen Wort Gottes dieser sachlichen Skepsis stellen und er meint, daß da eine geheime Dialektik, eine letzte, wenn auch spannungsvolle, so doch wirkliche Korrelation zwischen der griechischen Paideia und dem christlichen Evangelium besteht, die ein solches Gespräch in unseren Tagen angesichts des Erlebten verheißungsvoll macht:

Schon Platos Höhlengleichnis, das ja den Prozeß der Paideia beschreiben will, hat nicht die Absicht, ein idealistisches Persönlichkeitsideal aufzustellen, sondern will den Menschen an den Ort führen, wo ihm das „wahre Wissen gewährt" wird. Die καλοκαγαθία ist von dem unverfügbaren Guten bestimmt und hat sich im Konkreten, in der entsprechenden Wirklichkeit zu bewähren. Nur wo die περιαγωγή, die Umwendung, fehlt, ist selbstgerechte Hybris. Echte Erziehung will aus der egozentrischen Reflexion „herausziehen". Wenn wir die Aussage dieses Gleichnisses überprüfen, so stellt sich unwillkürlich die Frage: Sollten wir hellenistisch kurzgeschlossen haben statt hellenisch zu denken? Hat uns etwa der „reale" Humanismus gefehlt?

Ähnlich steht es mit dem anderen Aspekt, mit der Sichtweise des Evangeliums. Unser bürgerliches Christentum von gestern ist gescheitert. Wir können heute nicht mehr so leichtfertig von „christlicher Erziehung" und „evangelischer Religionspädagogik" reden, wie das noch unsere Väter getan haben. Wir haben aber, zumal dann, wenn wir uns von dem wirklichen Gott des Evangeliums an die Hand nehmen ließen, ein neues Verständnis der Erziehung gewonnen, von dem Luther sagt: „Die Gott lehren will, die führt er in die Hölle und wieder heraus. Die das erlitten haben, das sind die Allergelehrtesten geworden." Die griechische Paideia, die sich einen offenen Horizont bewahrt hat, und die christliche Paideia, die das Neue Testament als παιδεία κυρίου bezeichnet, haben sich etwas zu sagen, nicht nur grundsätzlich für die Wesensbestimmung der Erziehung, sondern auch und gerade für den praktischen Alltag meines und deines Erziehens und Erzogenwerdens. Hier kann unser Text, der von der „erziehenden Gnade" spricht, hilfreich werden. Er kennt die Wirklichkeit einer verborgenen Paideia und interpretiert sie unter dem Leitgedanken der erziehenden Gnade. Wir wollen also im folgenden bedenken:

Die erziehende Gnade.

1. sie meint den Menschen,
2. sie zeigt sich in der Zeit,
3. sie verlangt Verwandlung.

1. Sie meint den Menschen

Von der erziehenden Gnade heißt es, daß sie „allen Menschen erschienen" ist, daß sie also den Menschen meint. Das bedeutet zweierlei:

Erziehung ist ein menschliches Geschäft. Wenn Gottes Gnade am Werke ist, dann betätigt sie sich nicht in einem ausgesparten Raum. Sie schließt sich nicht von der Welt ab, sondern sie schließt sich für diese Welt, für diese Zeitlichkeit auf. Und sie ist in ihrer Weltaufgeschlossenheit als eine Erziehungsmacht tätig. Erziehung aber ist immer auf den Menschen bezogen. Tiere erfahren keine Erziehung. Sie werden dressiert. Pflanzen werden nicht gebildet, son-

dern gepflegt. Allein der Mensch ist ein animal educandum und deshalb, wie der holländische Pädagoge Langeveld sagt, ein animal educabile. Daher sagt offenbar Titus 2, daß die erziehende Gnade „allen Menschen" mitgeteilt worden sei. Versteht es sich doch für die griechisch sprechenden Leser der Pastoralbriefe von selbst, daß Paideia eine ad hominem gerichtete Angelegenheit darstellt. Sie ist zunächst einmal ein Humanum. Gedacht ist dabei an ein Humanum um Gottes des Schöpfers willen —, und man soll eben um dieses Gottes willen nicht allzuschnell ein Christianum daraus machen. Begegnet also die erziehende Gnade oder die verborgene Paideia dieser Gnade dem Menschen, dann findet sie bereits einen im Erzogenwerden befindlichen oder an einem Erziehungsprozeß beteiligten Menschen vor. Erziehung ist nicht etwas zum Menschen Hinzukommendes, sondern ein Existential seiner selbst. Es gehört zum Menschsein des Menschen. Sonst würden alle Mütter an ihrer Lebensaufgabe den Säuglingen gegenüber scheitern, wenn sie nicht eine Prüfung bei einer pädagogischen Hochschule abgelegt hätten, und wir Väter würden uns nicht wundern, daß die so „sachliche Generation" die ach so verachteten Väter kritisiert, weil sie ihr nicht Weisungen geben: So weisungshungrig sind die Pubertierenden auch heute, Menschen, die selbst jemand sein wollen und die gerade deswegen unbewußt wünschen, erzogen zu werden. Kaum je hat Pseudo-Plutarchs Erziehungsformel εὔπλαστον ἡ νεότης („wie Wachs durch ein Siegel wohl formbar ist die Jugend") recht gehabt, wie heute. Die Euplastizität des jungen Menschen ist für die Pädagogik unserer Tage Chance und Gefahr zugleich.

Auf den wirklichen Menschen kommt es an. Nun wissen wir ja aber auch aus bitterer Erfahrung, daß dieses ein Humanum seiende Geschäft der Erziehung voller Probleme steckt. Ja, wir können uns als Lehrer, Väter, Mütter, Professoren und Erzieher auch nicht damit trösten, daß der „Mensch ein Wesen ist, das durch Rückfälle vorankommt". Wir kennen eben höchst weltliche, „kosmische" Begierden, denen eine Erziehung erliegen kann, an denen sie restlos zu scheitern vermag und in denen sie hoffnungslos steckenbleibt. Unsere Kinder, ja, alle Schüler, haben dafür ein feines Gespür: sie leiden darunter, daß es „Ungerechtigkeit" in der Welt der Paideia gibt, die durch keine Lehrerkonferenz und durch keinen Familienrat wieder gutgemacht werden kann. Die erziehende Gnade sucht einen Menschen, „wie du und ich", d. h. den wirklichen Menschen. Wenn dem so ist, dann kommt alles auf die Auslegung dieses Menschen an. Wer ist der wirkliche Mensch? In der Beantwortung einer solchen Frage kann eine Schule, die einen offenen Horizont hat, sich nicht problemlos auf einen pädagogischen Ismus festlegt und nicht einer Menschenbild-Ideologie huldigen möchte, gar nicht anders als die Stimme der Kirche über den Menschen ernst nehmen. Sie wird sich nicht falsch von dieser Kirche bevormunden lassen. Aber sie wird gerade dann, wenn sie dem Humanum-Charakter der Erziehung radikal-sachlich Rechnung tragen will, die Probleme des Menschen in der Erziehung nicht verharmlosen, sondern zu Ende denken —, auch auf die Gefahr hin, daß ihr eigenes Denken dabei „transzendiert" wird. Der wirkliche Mensch in der jungen Generation mit ihrer bekannten „Sachlichkeit" wartet ja darauf, daß wir ihm nun auch wirklich „sachgemäß", d. h. nicht so billig wie möglich, sondern so teuer wie möglich, seine eigene „Sache" so gründlich und so scharf wie möglich treffend, helfen. So gewann ich neulich Einblick in drei selbstverfaßte Kurzgeschichten eines jungen Menschen, der in schwere innere Konflikte gekommen war. Diese kleinen Skizzen sind nicht nur thematisch gut gelungen, zumal der Verfasser Hemingways Stories nicht gelesen hat, sondern sie sind für die Lage des wirklichen Menschen in der heutigen Jugend bezeichnend: Der junge Autor reflektiert über seine Schulprüfung unter dem Bilde einer abgestürzten Zahnradbahn, über einen offenbar gescheiterten Lehrer unter dem Bilde eines vor der herannahenden Lokomotive knienden, zum Selbstmord bereiten Menschen, der durch eine unerwartete Weichenstellung um seinen Tod

betrogen wird, und über seinen Vater, der Trinker ist und der in der Kneipe mit dem „Gesicht eines Frosches" die Kellnerin im Tanze schwenkt. Wörtlich heißt es da: „Einen Augenblick sehen wir uns an, dann sank ich an der naßen Scheibe herab auf meine Füße, während die verschwommenen Konturen in der Kneipe wieder in Bewegung gerieten, ging ein Stück weiter, drückte mich an die Wand und weinte über meinen Vater." Wir fragen: Wer trocknet die Tränen dieses Jungen? Wie ist es möglich, diesem wirklichen Menschen zu begegnen ohne die Vollmacht einer Paideia, die um die erziehende Gnade weiß? Der wirkliche Mensch ist der Mensch in dieser Welt, der Mensch, der die Ungerechtigkeit wirkt und der unter derselben Ungerechtigkeit leidet, der Mensch unter der Sünde, der Mensch im Schmutz, der Mensch, der sich von Gott losgesagt hat und der gleichzeitig nicht von Gott loskommen kann. Der wirkliche Mensch: das bin ich selbst!

2. Sie zeigt sich in der Zeit

Aus unserer bisherigen Besinnung ergeben sich drängende Probleme: Welche Eigenart hat nun die verborgene Paideia? Wie begegnet mir die erziehende Gnade? Darauf antworten wollen heißt über die Entbergung und die Verborgenheit der erziehenden Gnade nachdenken müssen. Wir wollen das jetzt miteinander versuchen.

Die Entbergung der erziehenden Gnade. Wie sehr die erziehende Gnade den Menschen meint, geht daraus hervor, daß sie sich „zeigt": Sie ist „erschienen", ja, ihr Erscheinen bedeutet das eigentliche „Epiphanias". Mit den gewöhnlichen Mitteln der Phänomenologie ist sie nicht aufweisbar, und doch zeigt sie sich, nämlich in einer geschichtlichen Gestalt, in der Zeit. Das „Wort ist Fleisch geworden". Etwas Greifbares ist vorhanden. Gerade das ist ja die Gnade, daß sie nicht abstrakt ist. Gott „meint" in seiner vergebenden, heilenden Liebe nicht nur den Menschen. Er „kommt" zu ihm in seine Welt, in seine Zeit. Er entbirgt sein Herz und wird in Christus unser Bruder, unser Gefährte, der sich zu den Sündern und Einsamen, zu den Verzweifelten und Skeptikern gesellt. Wer sich an diesen Christus hält, mitten in seiner verworrenen Existenz, der kann gewiß sein, daß alles, auch das Schrecklichste aus einem einzigen Motiv stammt, aus der Barmherzigkeit Gottes, und daß alles eine letzte Intention hat, nämlich die Herrlichkeit Gottes. Kreuz und Auferstehung, Epiphanias und Parousie gehören zusammen. Was in Christus erschienen ist, das ist schon Gegenwart, aber es ist auch Kommendes, noch einzulösende Zukunft: „es ist erschienen die heilsame Gnade Gottes", und — so heißt es — „wir warten auf die Erscheinung der δόξα des großen Gottes unseres Heilandes". Die erziehende Gnade stammt aus dem Licht, sie schafft aber auch Licht: sie „erlöst" und „reinigt". Wir hören heute viel von „unstetiger" Erziehung. Man sagt sogar, sie sei das „Eigentliche der Paideia". Die Schule sei nur der „stetige Raum" für das legitime Ereignis des Unstetigen. Gewiß ist da etwas Richtiges daran, aber letzten Endes gehört es zum Geheimnis der χάρις παιδεύουσα, daß sie auch ein Continuum darstellt, eine Stetigkeit der Treue Gottes, der zum Menschen hält, mitten in allen Erschütterungen. Diese Treue fängt an bei der Taufe und hält bis zur Wiederkunft des Christus durch. Caspar David Friedrich hat in der „Landschaft mit dem Regenbogen" ein Symbol dieser Erfahrung gemalt. Man erzählt, daß er bei einer Überfahrt nach der Insel Rügen in einen schweren Sturm geriet, bei dem sogar ein Mann über Bord ging. Als er dann die Insel nach dem Abziehen des Gewitters erwandert, bricht die Sonne durch, und der Regenbogen spannt sich über Rügen. Da greift der Maler zur Palette und hält das fest, was er schaut: das Grün der Wiesen wird doppelt grün, daß Weiß der Wolken doppelt weiß, daß Blau des Himmels doppelt blau. Man sieht nur den Rücken des Hirten, der die Herde weidet. Wichtiger als der Mensch ist Friedrich die unendliche Landschaft, die dieser sieht. So versteht er den Bogen der erziehenden Gnade als

Hinweis auf die Entbergung des Lichtes in der verborgenen Paideia Gottes. In der Tat, es ist eine „heilsame", aber auch eine „erziehende" Gnade, eine entborgene, aber eben auch eine verborgene Gnade.

Die Verborgenheit der erziehenden Gnade: Die Enthüllung des wirklichen Herzens Gottes hat den Menschen zu allen Zeiten bewegt. Wenn aber etwas Enthülltes erscheint, dann muß es vorher verborgen sein. So licht die Epiphanie der erziehenden Gnade ist, so dunkel ist oft ihre Gestalt —, wie eine Larve, eine Maske, ein Gewand. Oft trägt die Gnade ein graues Gesicht. Sie ist heilsame Gnade, aber eben auch erziehende Gnade. Eine Gnade, die sich nicht einfangen läßt in ein rundes System, in eine verfügbare Kontinuität, sondern eine Wirklichkeit, die überraschend ist, bestürzendes Ereignis sein kann, die kritisch zu sein vermag und u. U. bestehende Ordnung sprengt. Wir haben nicht nur eine educatio revelata, sondern auch eine educatio abscondita. So, wie Gott seine Offenbarung gerade darin erweist, daß er sich verbirgt, so zeigt sich auch die Erscheinung der erziehenden Gnade gerade darin, daß sie die Eigenart einer educatio abscondita hat. Sie zeigt sich eben nicht im Himmel, sondern auf der Erde, nicht in der Ewigkeit, sondern in der Zeit. Sie hat eine eigene Zeigestruktur. So wie es Anselm Kristleins Frau geht, so fühlen wir ja alle einmal: Gottes Paideia ist ohne Christus nicht zu verstehen. Das Ecce, das uns jährlich in der Meißner Fürstenschule an die toten Freunde erinnerte, war ja ein Ausdruck der „verborgenen" Erziehung Gottes. Vielleicht verhält es sich in einer letzen Dimension auch ähnlich mit der gewaltsamen Beendigung der Fürstenschulerziehung. Sie ist für sich nicht zu begreifen. Hat das noch etwas mit Gott zu tun, wenn erst das eine, dann das andere totalitäre Regime den Segen einer solchen Bildungsanstalt vernichtet? Die Generation der Schüler, die noch das Dritte Reich und den Krieg mitgemacht haben, kennen die bohrenden Fragen dieser Art. Wir haben alle unsere privaten Erfahrungen gemacht, im Gefängnis oder im Gefangenenlager, auf der Flucht oder in der Einsamkeit, an den Gräbern oder in der Verzweiflung. Ich selbst habe erst wieder in meinem seelsorgerlichen Dienst im Zuchthauskeller von Brandenburg und in der Lektüre der Bücher Hiob und als Prediger hinter Stacheldraht gelernt, was eigentlich die erziehende Gnade meint: Wenn Gott „nein" sagt, straft, töten läßt, Sinnlosigkeit duldet, so will das so gar nicht zu ihm passen. Erst in der Dimension des Christus wird aus diesem Ärgernis und aus dieser Torheit wirkliche Weisheit Gottes. Die Erhebung dieser Dinge in das Irrationale und die Ideologie des Absurden tragen zwar für eine Weile, aber sie helfen nicht zu einer positiven Bewältigung. Nur vom Kreuz her kann man dann noch bekennen, daß hinter all dem die erziehende Gnade unseres Herrn steht. Der katholische Philosoph Theodor Haecker hat in seinen „Tag- und Nachtbüchern" von dieser Erfahrung einmal schön gesagt: „Ich habe Schwierigkeiten und lebe mitten unter einer Wolke, — aber ich habe eine unfehlbare Methode: immer wenn die Schwierigkeiten zu groß werden, stürze ich mich in die Unbegreiflichkeit Gottes." Daß da etwas im Gange ist, das ahnen wir, wenn wir uns unter das Kreuz stellen. Gerade als eine verborgene zeigt sich die erziehende Gnade in ihrer Eigentlichkeit. Freilich läßt sich das alles sehr leicht sagen. Auch der Christ muß sich täglich neu mit dem blinden Walten der μοῖρα auseinandersetzen. Nicht nur Rilke stößt an Wände, auch der, der es mit Christus ernst meint, ist und bleibt eben ein wirklicher Mensch. Auch er bedarf der erziehenden Gnade. Auch er benötigt die verborgene Paideia. Gott will den ganzen Menschen und auch den ganzen Christen, er will geglaubt und nicht geschaut werden. Seine verborgene Paideia ist es, die uns im Glauben hält. Der französische Dichter Marcel Proust bemerkt in seinem großen Roman „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit": „Meine Liebe aber sah damit den einzigen Feind vor sich, von dem sie besiegt werden konnte: das Vergessen, und begann zu zittern, wie ein Löwe, der in dem Käfig, in den man ihn eingesperrt

hat, plötzlich die Python-Schlange erblickt, die ihn verschlingen wird" (53). Vor diesem Vergessen bewahrt die erziehende Gnade den Jünger des Glaubens.

3. Sie verlangt Verwandlung

Erziehung ist Gnade. Es ist eine Gnade, erziehen zu dürfen. Wir sprechen gern vom pädagogischen Charisma. Alles das stimmt, und doch auch nur bis zu einem gewissen Grade. Das Wort von der χάρις παιδεύουσα besagt, daß es nicht nur eine propädeutische Erziehung auf Gnade hin gibt — sie gibt es, wenn sie auch nicht in unserer Hand liegt —, auch nicht nur eine konsekutive Erziehung von der Gnade her — sie gibt es, aber es ist jedesmal Gnade, wenn sie geschieht, wenn ein „Erzieher als Christ" erzieht —, sondern daß es auch Erziehung durch die Gnade selbst gibt. An sich sind Evangelium und Erziehung spannungsvolle Gegensätze, aber in der erziehenden Gnade setzt sich gleichsam das Evangelische in das Pädagogische um, so daß es eine Einheit und eine Ganzheit wird, nicht mehr ein Widereinander, auch nicht nur ein Miteinander, sondern ein Ineinander. Man kann dieses Ereignis auch „Seelsorge" nennen. Der Sorgecharakter echter Seelsorge hat immer etwas Erziehendes an sich. Das „Poimenische" schließt ein und ruft hervor auch etwas „Pädagogisches". Insofern verwandelt die erziehende Gnade den Menschen nicht nur, sondern sie fordert auch seine Verwandlung. Das Ethos der Christen wurzelt in der erziehenden Gnade. Sie ist sein Motiv. Die evangelische Ethik ist, wenn es sie überhaupt gibt, eine Ethik glaubenden Dankes und glaubenden Gehorsams. Gerade, weil die Erziehung dieser erziehenden Gnade eine heilsame und eine erziehende, eine entbergende und eine verborgene ist, möchte sie auf ein Dreifaches hinaus:

auf ein Verleugnen: Stelle ich mich der Paideia des Christus, dann muß ich nein sagen können zu der vergänglichen Welt, zu der verlorenen Zeit, zu der flüchtigen Begierde, zu der bodenlosen Ungerechtigkeit und der trotzigen Verkrampfung in dem Lossein-Wollen von Gott. Also, bei allem Sein in der Welt, sein als sei man nicht, bei allem Haben des Wahren, Guten, Schönen, haben als hätte man nicht! „Es soll in dieser Schule gänzliche Freiheit sein", so heißt es in einer unserer Ordnungen, d. h. doch wohl auch Freiheit von jeder „kirchlichen", aber auch Freiheit von jeder „pädagogischen" Bevormundung, frei für die Sache und den Mitmenschen und allein gebunden in Gott. Das Wort von der erziehenden Gnade läuft hinaus:

auf ein Leben: Ganz hellenistisch sagt der Verfasser des Titus-Briefes, was er sich darunter vorstellt: σωφρόνως = „züchtig", ehrbar, in bezug auf sich selbst; δικαιῶς = „gerecht", in bezug auf den Mitmenschen und εὐσεβῶς = „gottselig", fromm, in bezug auf Gott. Das Nein impliziert gleichzeitig ein Ja, ein neues Sein. Die erziehende Gnade will nicht bloß kritisieren, bremsen und „vermiesen", sondern auch positiv anpacken. Die neue Schule, die die Fürstenschultradition fortsetzen soll, muß auch Mut machen, Impulse geben und echte Anstöße vermitteln. Das Loben, Danken und Singen muß dort zu hören sein: das Jubilate und Cantate, eben weil Christus der Herr und Erlöser ist. Die christliche Ethik überzeugt oft deswegen so wenig, weil sie zu wenig Dank ausstrahlt und zu wenig, zu leise und zu langsam gesungen wird. — Schließlich zielt das Wort von der erziehenden Gnade

auf ein Hoffen: So wie der Hirte bei Caspar David Friedrich auf den Bogen der Gnade schaut, so will die erziehende Gnade offene Jünger mit einem offenen Horizont. Man kann auch in der Gewißheit des Glaubens faul werden und in einer bürgerlichen Dankbarkeit absacken. Das Entscheidende steht aber immer noch aus: Die Paideia der Menschen hat Ziele und Grenzen. Sie passiert Examina und sie wird bestätigt. Die verborgene Paideia der erziehenden Gnade hört niemals auf, denn sie harrt einer großen Zukunft, nämlich der „Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi". Wer

als Erzieher unter dieser erziehenden Gnade steht, der weiß, was Bonhoeffer gemeint hat, wenn er schreibt „Wir leben im Vorletzten und glauben an das Letzte" und was sich Robert Musil, der Autor des „Mannes ohne Eigenschaften", gedacht hat, als er forderte: „Glaube darf nicht eine Stunde alt sein".

Ein persönliches Bekenntnis mag die Predigt schließen: Noch in Obersekunda, auf die Unterprima zugehend, wurde ich, ein Jahr zu jung für meine Klasse, irre an der humanistischen Paideia meiner Schule. Ich las über dem Eingang die große Leitüberschrift: „Christo — Patriae — Studiis". Das stand da ohne Interpunktion, nebeneinander. Der junge Schüler hatte damals einiges von Karl Barth gelesen. Natürlich hatte er diesen großen Theologen nur „angelesen" und nicht „verdaut". So wollte er abgehen und sozusagen „Prophet" werden. Er fuhr nach Hause, und sein väterlicher Freund, der damalige Seelsorger der Frauenkirche, fuhr ihm nach. Er überzeugte ihn, daß ein Christ zwar getrost „am ersten nach dem Reiche Gottes trachten" solle, aber nicht vergessen dürfe, daß die Botschaft von diesem Reiche Gottes uns in der griechischen Sprache übermittelt sei. Er solle erst einmal richtig Griechisch lernen. Nur zögernd gab der junge Mann nach. Er wollte sich in seiner Unreife und Schwärmerei nicht allzugern dieser Paideia stellen. Dann geschah es. Er hat es nicht bereut. Die damals verborgene Paideia hat sich inzwischen immer wieder neu entborgen. Später hat der zweifelnde Schüler in seiner Arbeit über das „Urchristliche Erziehungsdenken" einen verstohlenen Dank an St. Afra abzustatten versucht, und heute ist der Prediger glücklich darüber, die platonischen Dialoge studiert zu haben, wo er doch in einer Stätte des Gesprächs und der Begegnung, an einer Akademie tätig sein muß.

Ich glaube, daß die erziehende Gnade in ihrer Verborgenheit auch diese antike griechische Paideia benutzt. Es gehört eben zur Barmherzigkeit Gottes, daß er uns mit diesem Weltverständnis und mit diesem Bildungsaspekt konfrontiert. Je ernsthafter wir das Humanum dieser Paideia nehmen, um so offener werden wir dann auch für die Frage werden, wie denn das Humanum eigentlich gemeistert werden soll, ja, vielleicht auch für die Antwort, die uns im Evangelium geschenkt wird und die da lautet: „Die Gnade ist erschienen, und erzieht uns, daß wir verleugnen, leben und hoffen sollen."

Amen

SEELSORGE UND SEELSORGER

Erwartungen, Möglichkeiten, Grenzen

Vor einigen Semestern hat in Hofgeismar eine besondere Studientagung für Pfarrer und Laien über die Gemeinde-Bibelstunde unter dem Thema „Wer glaubt unserer Predigt?" stattgefunden. Sie erwies sich als außerordentlich fruchtbar, sowohl für den Dienst unserer Landeskirche als auch darüber hinaus.

Inzwischen ist nun ein ähnlicher Versuch unternommen worden, und zwar in einer Studientagung über das Problem der Seelsorge. In den letzten Jahren hat eine theologische Neubesinnung über das Wesen der Seelsorge eingesetzt. Es mußte also geprüft werden, was dieses Nachdenken über die Sorge der Kirche um den Menschen für die gegenwärtige Lage austrägt. Die Situation unserer Gemeindearbeit hat sich nicht wenig gewandelt: Nur allzu sehr bekannt ist die teils berechtigte, teils unberechtigte Klage der Laien über den Seelsorger: „Mich hat er noch nicht besucht!" Andererseits bedauert der so „angeklagte" Pfarrer seinen eigenen Mangel an Zeit und die geringe Bereitschaft der Laien, wirklich tatkräftig in der

Gemeinde mitzuarbeiten. Oft stehen sich hier die Erwartungshaltung des Laien und die Erwartungshaltung des Pfarrers einander gegenüber. Mehr denn je liegen Fragen in der Luft wie: Was sind die biblischen und theologischen Kriterien wirklicher Seelsorge? Wie kann der Pfarrer seinem Ehrentitel „Seelsorger" heute gerecht werden? Was heißt „Laienseelsorge"?

Das Hofgeismarer Gespräch, das zwischen dem 8. und 10. Mai stattfand und das eine Reihe von Laien und Theologen zu gemeinsamer Arbeit sammeln konnte, war ein Modellfall für unsere Bemühung, die Akademiearbeit in die Gemeinde zu „integrieren". Leider konnten bestimmte Laien, auf deren Teilnahme die Akademie großen Wert gelegt hätte, und die an sich sachlich interessiert waren, aus zeitlich-beruflichen Gründen nicht kommen. Es hat sich gezeigt, daß ein Wochenende für die Pfarrer, ein Wochenanfang für die Laien ungünstig ist. Allein dieser Tatbestand ist bezeichnend für unsere gegenwärtige Lage. So geschah es, daß beim Seelsorge-Gespräch zuweilen mehr Pfarrer anwesend waren als Laien — eine für die Akademiepraxis höchst ungewöhnliche Erscheinung! Trotzdem kam es zu einem fruchtbaren Gespräch, nicht zuletzt dank der Referate, die von Professor D. Niebergall, Universität Marburg, Landessuperintendent D. Udo Smidt, Detmold, und Pastor Alex Funke, dem Leiter des Volksmissionarischen Amtes der Ev. Kirche von Westfalen, gehalten wurden. Wir bringen im folgenden den Wortlaut oder die ausführliche Inhaltsangabe der Vorträge. Die Biblische Besinnung wurde von Propst Engelbrecht, Arolsen, gehalten. Die Leitung der Tagung hatte Dr. Jentsch.

SEELSORGE ALS THEOLOGISCHES PROBLEM

von Professor D. Alfred Niebergall

Wer es unternimmt, die Seelsorge als theologisches Problem heute darzustellen, wird sich damit bescheiden müssen, mehr Fragen zu stellen als Antworten zu geben, mehr Vermutungen zu äußern als praktikable Anleitungen zu erteilen. Zwar hat das alte Wort noch immer Gewicht: „Suprema lex salus animarum." Aber was meint dieses Wort, wenn es vom „Heil" spricht, und was ist unter den „Seelen" zu verstehen? Zwar steht ohne jeden Zweifel fest, daß die Sendung Jesu wie der Dienst der Kirche keinesfalls darin besteht, Ideen und Ideologien, Proklamationen und Programme auszurufen, zu verbreiten und zu verwirklichen; der Dienst Jesu wie der Kirche gilt vielmehr immer dem Menschen, und zwar in einem eigentümlich unmittelbaren, unideologischen Sinn. Aber sogleich stellt sich die Frage, worin denn nun dieser Dienst am Menschen grundsätzlich wie im einzelnen besteht. Seelsorge, d. h. also Sorge für die Seelen, die Menschen, ist in der Kirche von allem Anfang an geübt worden, wie es auch von früh an zunächst an Anweisungen, später an Anleitungen nicht gefehlt hat und in unseren Tagen durchaus nicht an im übrigen oft hilfreichen Lehrbüchern und Monographien zur Seelsorge fehlt. Aber das alles hindert nicht, daß man heute mit einem gewissen Recht von einer „angefochtenen Seelsorge" spricht, daß zwar heute nach wie vor Seelsorge in der Kirche geschieht, daß sie aber ohne allzu große werbende Kraft, ohne Elan und Eleganz, ohne erkennbaren Erfolg, ohne allzugroße Freude, ja mit Kleinmut und Verdrossenheit und allzuoft in kleinem Maßstab und mit nicht klar erkennbaren Zielen ausgeübt wird. Dabei darf allerdings unter keinen Umständen außer Betracht gelassen werden, daß es nach wie vor auch bei uns begnadete Seelsorger gibt, die Gelegenheit genug finden, ihre seelsorgerlichen Gaben zum Segen der ihnen anbefohlenen und begegnenden Menschen anzuwenden. Auch

wenn man in Rechnung stellt, daß wirkliche Seelsorge, als Hilfe von Mensch zu Mensch, stets im Verborgenen geschieht, so wird man sich doch nicht des Eindrucks erwehren können, daß das Angebot an Seelsorge und die Nachfrage nach Seelsorge innerhalb unserer Kirche wahrscheinlich im Schwinden begriffen sind. Einer unserer Pfarrer hat einmal gesagt, ihn habe während seiner dreißigjährigen pfarramtlichen Tätigkeit noch niemals ein Glied seines dörflichen Kirchenspiels aufgesucht, um sich seelsorgerlich helfen zu lassen. Es ist keineswegs zu bezweifeln, daß jener Pfarrer in der traditionellen Weise die Kranken und Alten seines Kirchspiels besucht hat; aber jenes Geständnis scheint dennoch symptomatisch für die gegenwärtige Situation auf dem Gebiet der Seelsorge zu sein, weil die konservativ-konventionelle Weise der Seelsorge offenbar nicht mehr oder doch nur in sehr beschränktem Umfang „ankommt". Woher kommt das?

I.

Die Situation der Seelsorge heute

Für unsere Fragestellung genügt es, für diesen Valuta-Verlust der traditionellen kirchlichen Seelsorge vier Gründe zu nennen:

1. Im Laufe der letzten Jahrzehnte hat sich in immer stärkerem Maße eine säkulare Seelsorge etabliert. Wir denken dabei sogleich begreiflicherweise an die durch die moderne Tiefenpsychologie in Gang gesetzte Psychotherapie, die viele von uns als die unmittelbarste, ja vielleicht sogar bedrohlichste Konkurrenz zur kirchlichen Seelsorge empfinden. Wir werden uns jedoch darüber im klaren sein müssen, daß die Medizin als Wissenschaft vom Heilen des kranken Menschen schon immer eine gewisse seelsorgerliche Tendenz enthält, zumal wenn sie in zunehmendem Maße den Menschen als eine Einheit nach Leib, Seele, Geist zu betrachten gelernt hat. In dieser Hinsicht sind es vor allem der Hausarzt, der Internist und der Psychiater, die, wahrscheinlich ohne es zu wissen und zu wollen, als eine Art Seelsorger in Anspruch genommen werden. Der bürokratische Überhang unserer Zeit, das Entstehen und Anwachsen des modernen Sozial- und Wohlfahrtsstaates, die uns modernen Menschen eigentümlichen Ansprüche gegenüber dem „Vater Staat", die überall in Erscheinung tretende Institutionalisierung des modernen Lebens auf den Sektoren des Staates, der bürgerlichen Gemeinde, des Betriebes und der Verbände haben es vermutlich mit sich gebracht, daß überall, wenn auch nicht gerade Seelsorge, so doch Hilfe in menschlich schwierigen Situationen institutionalisiert, organisiert und angeboten wird. Hierher ist vermutlich — um nur einiges zu nennen — ebenso die Tätigkeit eines Richters, eines Rechtsanwaltes, eines Verwaltungsbeamten, eines Betriebspsychologen, einer Fürsorgerin, eines Lehrers zu rechnen wie die Einrichtung von Ehe-, Erziehungs- und andere Beratungsstellen. Wir sind leicht geneigt, diese Entstehung und Entwicklung einer säkularen Seelsorge mit einem negativen Vorzeichen zu versehen, weil sie — so scheint es — nicht im Namen Jesu Christi geschieht.

2. Der zweite Grund für die scheinbare Vergeblichkeit und Erfolgslosigkeit der kirchlichen Seelsorge ist die zunehmende Differenzierung der modernen personalen Existenz. Natürlich ist der Mensch im Grunde immer der gleiche geblieben, nämlich der Mensch, der auf Gemeinschaft hin angelegt und dennoch in sich selbst verkrampft ist; der — um Aristoteles und Luther zugleich zu zitieren — ein φύσει ζῷον πολιτικόν und ein cor incurvatum in se ipsum zugleich ist. Indessen ist mit dem Schwund der gewachsenen „primären Systeme" und dem Anwachsen der gemachten „sekundären Systeme", mit dem Verlust der bergenden, Werte schaffenden Tradition, mit der Freisetzung bisher ungeahnter Möglichkeiten im Bereich der personalen Existenz und im Bezirk der Intimsphäre, mit einer nicht minder ungeahnten Bedeutung des persönlichen Horizontes in geradezu jeder Hinsicht eine Proble-

matik in der Art und Weise, persönlich zu existieren, entstanden, die eine bisher nicht gekannte Fülle von Fragen aufwirft und Lösungen fordert. Die uns wohlvertrauten Begriffe „Vermassung" und demzufolge „Vereinsamung" sind Kategorien, die die derzeitige Art des Existierens nur annähernd erhellen und die wir zudem sogleich wiederum mit einem negativen Vorzeichen zu versehen pflegen. Gerade dies jedoch kann uns, die wir so oder so im Dienste der kirchlichen Seelsorge stehen, schon an einer wirksamen Hilfe hindern. Um die moderne Situation zu kennzeichnen, sei ein Vergleich gestattet. Jedermann weiß, daß die Medizin unserer Tage immer feinere Methoden für die Diagnose und die Therapie entwickelt hat, um Krankheiten, seien es die alten bekannten oder neue, zu erkennen und den Kranken zu helfen. Ein Arzt, der vor 20 Jahren sein Staatsexamen gemacht hat und die damals gültigen Methoden heute anwenden wollte, würde alsbald an der geringen Zahl seiner Klienten erkennen, wie wenig er den heutigen Anforderungen gewachsen ist. Wir brauchen den Vergleich nicht im Blick auf die konventionellen Methoden der kirchlichen Seelsorge auszuziehen, einmal, weil jedermann weiß, was damit gemeint ist, ferner, weil noch in einem anderen Zusammenhang davon die Rede sein soll.

3. Der dritte Grund hängt mit dem eben genannten Grund auf das engste zusammen. Es handelt sich dabei um die Dichotomie der modernen personalen Existenz unter dem Übergewicht der heutigen übergreifenden Systeme und Bezüge. Selbst wenn der moderne Mensch für seine Person und in seinem persönlichen Lebensbereich in Ordnung zu kommen und Ordnung zu halten wünscht, so ist er doch von Einflüssen in Politik und Wirtschaft, in Gesellschaft und Betrieb abhängig, die seine freie Entscheidung hindern oder gar unmöglich machen, die ihn — um mit Hans Freyer zu reden — gerade in seiner Menschlichkeit auf ein Minimum reduzieren und zu einem „automatisierten Menschen" werden lassen. Der letzte Ausdruck stammt von Eberhard Müller, der in eindrucksvoller Weise die „Automatisierung des Bösen" darstellt, von einem „automatisch entstehenden Hang zum Bösen" spricht und dafür als Beispiele die „Spannungen des modernen Wettbewerbes, die Gruppendynamik der modernen Gesellschaft, die Fernsteuerung der menschlichen Verantwortungsträger, den Werbedruck der freien Wirtschaft und die Überbelastung der Spitzen der korporativen Arbeitsgruppen" anführt. Die kirchliche Seelsorge kümmert sich herkömmlicherweise um den einzelnen Menschen. Sicher gibt es noch genug Bereiche im Leben des modernen Menschen, in denen er selbst die Verantwortung der Entscheidung trägt. Aber welche Möglichkeit verbleibt der kirchlichen Seelsorge, wenn die Dichotomie der modernen personalen Existenz, äußerlich gekennzeichnet durch das immer stärkere Auseinanderrücken von Arbeitsraum und Freizeitraum, weiter anwächst, wenn die Verplanung des Menschen immer mehr zunimmt, so daß der Bereich der persönlichen Verantwortung und Entscheidung auf ein Minimum reduziert wird? Die beiden utopischen Romane von C. V. Gheorghiu „25 Uhr" und G. Orwell „1984" zeigen zur Genüge, was geschieht, wenn ein Mensch in das Räderwerk der bürokratischen Diktatur gerät oder wenn das allmächtige, allgegenwärtige Auge und die unerbittliche, unüberhörbare Stimme des „großen Bruders" dem Menschen die Sorge für die Art seines Existierens abnimmt. Wo ist dann noch Raum für die kirchliche Seelsorge?

4. Der vierte Grund betrifft nun die eigentlich theologische Problematik der Seelsorge. Die bisher geschilderte seelsorgerliche Situation wäre nicht so ernst, wenn ihr gegenüber die kirchliche Seelsorge sich ihrer Begründung und ihrer Ziele, ihres Weges und ihrer Grenzen klar bewußt wäre und die Fähigkeit besäße, auf Grund ihrer Voraussetzungen in legitimer Weise der immer sich wandelnden, ja von Grund auf sich verändernden Situation gerecht zu werden. Unnötig zu sagen, daß es daran heute ganz entschieden fehlt! Jedoch gilt es

auch zu bedenken, daß dieser Mangel an Klarheit der Seelsorge von jeher anhaftet. Angefochtene Seelsorge ist stets auch unklare, unsichere, konturenlose Seelsorge. Es wäre nun reizvoll, den geschichtlichen Wandlungen in der Begründung und in der Zielsetzung, auch im Leitbild der Seelsorge nachzugehen; hier könnten wahrscheinlich ebenso bedauerliche wie bemerkenswerte Einsichten zutage gefördert werden. Wir wollen uns dies jetzt ersparen. Statt dessen wollen wir uns den Grund und das Ziel, den Bereich und die Methode der kirchlichen Seelsorge, aber auch ihren Zusammenhang und ihre Abgrenzung gegenüber den übrigen Phänomenen des kirchlichen Lebens klarzumachen suchen.

II. Begründung und Aufgabe der Seelsorge

1. Was ist kirchliche Seelsorge?

Wenn es um den Begriff „Kirche" geht, sind wir Theologen sogleich mit Art. VII der Confessio Augustana vom Jahre 1530 zur Hand. Danach ist die Kirche eine „congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta". Zum Wesen der Kirche gehören also die reine Lehre, d. h. die sachgemäße Verkündigung des Evangeliums, und die richtige, dem N. T. entsprechende Darreichung der Sakramente. Demnach scheint die Seelsorge überhaupt nicht zu den konstituierenden Faktoren der Kirche zu gehören. An diesem Punkt zeigt sich nun allerdings eine gewisse konfessionelle Differenzierung. Nach dem reformierten Kirchenbegriff gehört die Seelsorge in Gestalt der Kirchenzucht zu den „notae ecclesiae". Für Calvin (Inst. IV, 12, 1) bildet die „heilbringende Lehre Christi" (salvifica Christi doctrina) die „anima ecclesiae"; und die Kirchenzucht (disciplina ecclesiae) nimmt im Leib der Kirche die Stelle der „nervi", der Sehnen ein: „sie bewirkt, daß die Glieder des Leibes, jedes an seinem Platz, miteinander verbunden leben". Zur „praedicatio doctrinae" müssen die „privatae monitiones, correctiones et alia eiusmodi adminicula" (Hilfsmittel) hinzutreten, und zwar im Sinn von Zügel, Sporn und Rute (IV, 12, 2). Nach Frage 84 und 85 des Heidelberger Katechismus "wird das Himmelreich zu- und aufgeschlossen", ebenso „durch die Predigt des Hl. Evangeliums" wie durch die „christliche Bußzucht".

Indessen muß bedacht werden, daß die Confessio Augustana den traditionellen Ausdruck „communio sanctorum" durch den damals wohl in diesem Zusammenhang neuartigen Ausdruck „congregatio sanctorum" ersetzt hat. „Die aus dem Apostolicum stammende, ursprünglich neutrisch gebrauchte Formel communio sanctorum bedeutet im Mittelalter teils Anteilnahme an den Sakramenten, teils an den Verdiensten der Heiligen . . . Bei Luther wandelt sie sich in die communio gegenseitiger Anteilnahme und Hingabe, die in der congregatio sanctorum (= Versammlung, Gemeine, Volk der Christen) lebt" (S. 61 der BSELK unter Verweis auf R. Seeberg, P. Althaus und K. Holl). Bedeutet im klassischen Latein „congregatio" das „gesellige Zusammenleben (von Menschen und Tieren)", also eine Art von Symbiose, so scheint in dem Begriff „congregatio", den die Confessio Augustana anwendet, die Vorstellung von der Herde (und dem Hirten) mindestens mitzuschwingen. Und der Relativsatz: „in qua docetur . . . et administrantur" zeigt ja zur Genüge, daß es sich hierbei niemals um einen status, sondern stets um eine actio handelt, nämlich um die „Zusammenherdung", um das „Versammeln zu einer Herde".

Bevor wir diesen Gedanken weiter nachgehen, sollen noch drei Gesichtspunkte erwähnt werden, de sich bei Luther finden. Zunächst: In den Schmalkaldischen Artikeln (1537) nennt Luther unter dem Stichwort „Vom Evangelio" die Erscheinungsformen, durch die „Gott reich ist in seiner Gnade", nämlich das mündliche Wort der Predigt, die Taufe, das Heilige Sakrament des Altars und „die Kraft der Schlüssel und auch mutuum colloquium et consolatio fratrum (Matth. 18: Ubi duo fuerint congregati etc.)". Das Evangelium „er-

scheint" also auch im Gespräch, nicht nur in der Predigt und im Sakrament. Luther verweist für diese Auffassung auf Matth. 18, 20. Auch wenn man sich der Gefahr einer Überinterpretation stets bewußt bleibt, so besagt dieser neutestamentliche Satz: Wenn sich zwei oder drei Menschen unter Berufung auf Jesus in Richtung auf das Heilsgeschehen zusammentun, dann verheißt er seine Gegenwart, die sonst an Wort und Sakrament geknüpft ist. Und noch einmal Luther, der in einer Predigt über diesen Text sagt: „Hier streckt der Herr Christus diesen Trost weiter aus, jedoch so, daß er nicht aus der Gemeinschaft der Christenheit hinausgeht ... Nun sagt er, daß dieses Recht und diese Freiheit (Sünden zu strafen und Vergebung zu predigen) nicht nur in der Kirche gelten soll; sondern wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, sollen sie untereinander sich Trost und Vergebung der Sünden verkündigen und zusprechen. So überschüttet er also seine Christen reichlich mit Vergebung der Sünden und steckt ihnen alle Winkel voll davon, sie sollen sie nicht allein in der Gemeinde finden, sondern auch daheim im Hause, auf dem Feld, im Garten; und wo nur einer zum andern kommt, soll er Trost und Rettung haben . . ." (nach E. Mülhaupt, D. Martin Luthers Evangelienauslegung, II, 621).

Ähnlich unkonventionelle und unorthodoxe, vielleicht aus der deutschen Mystik stammende Gedanken äußert Luther in der „Deutschen Messe" 1526, wenn er von der dritten Weise des Gottesdienstes derer spricht, die „mit Ernst Christen wollen sein" (WA 19, 75; Cl. 3, 296), dafür konkrete Vorschläge macht, aber resignierend von deren Realisierung absieht; „denn ich habe noch nicht Leute und Personen dazu" (S. 75 bzw. 297), wie denn auch Luther bekanntlich mit Erfolg dem Landgrafen Philipp von Hessen davon abgeraten hat, den „Haufen Gesetze" der Homberger Synode von 1526 „vorzunehmen" (Brief vom 7. 1. 1527 Cl. 6, 154). Schließlich sei auf Luthers Auffassung von der Beichte hingewiesen, also auf das traditionelle und konventionelle Mittel der Seelsorge. Es genügt hier, aus dem Stück von der Beichte im Kleinen Katechismus (Zusatz von 1531) die Antwort Luthers auf die Frage: „Was ist die Beichte?" zu zitieren: „Die Beichte begreift zwei Stück in sich. Eins, daß man die Sünde bekenne, das ander, daß man die Absolutio oder Vergebung vom Beichter empfahe als von Gott selbs und ja nicht dran zweifel, sondern feste gläube, die Sunde seien dadurch vergeben für Gott im Himmel".

Diese drei Gesichtspunkte — das colloquium als eine Form des Evangeliums; die „dritte Weise" des Gottesdienstes; die Beichte — lassen das Entscheidende erkennen: nach Luthers Auffassung gibt es Evangelium, Zuspruch des Wortes und Vergebung der Sünde und damit Gegenwart Christi auch n e b e n der Predigt des Wortes Gottes im Gottesdienst und n e b e n der Darreichung der Sakramente.

Diese Gedanken hat nun Martin Bucer mit großer Kraft und Konsequenz in seiner Schrift „Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden soll" (Straßburg 1538) entfaltet (vgl. H. A. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen, 2/1907 Berlin S. 51 ff.). Aus diesem ersten Lehrbuch der Seelsorge auf reformatorischer Seite seien nur die beiden Überlegungen herausgegriffen, daß einmal Christus selbst die Seelsorge ausübt — „als nemlich ein König in seinem reich / ein meister bei seinen jüngeren / ein treuer hirt bei seiner herd / ein breutgam bei seiner braut, ein artzet bei den Krancken / ein züchtiger bei denen, die der zucht bedörffen" (Köstlin S. 53), und daß ferner Christus zu dieser seiner Seelsorge „jedermann berüfet, und die, so sich zu seiner Kirche begeben, also versiehet, daß ihnen aller ding keins guten ermangle, weder in geistlichen noch in leiblichen Dingen".

Die Antwort auf unsere Frage: „Was ist kirchliche Seelsorge?" lautet also: Die Seelsorge ist eine besondere Art des Dienstes Christi an den Menschen, die er heute durch den Menschen vollzieht und an der die Verheißung seiner Gegenwart ebenso geknüpft ist wie

an die Predigt des Evangeliums und an die Darreichung seiner Sakramente. Man könnte auch im Anschluß an Joh. 10 sagen: er ist der Hirte, der auch seine Diener und Helfer die zerstreuten Schafe zu seiner Herde sammeln läßt, und zwar im Sinne der congregatio.

2. Wozu dient die Seelsorge?

Die Antwort auf die zweite Frage ergibt sich teilweise schon aus dem bisher Vorgetragenen. Wir lassen noch einmal M. Bucer zu Wort kommen: „Die zu der Seelsorge und so zu dem Hirtendienst in der Kirchen verordnet sind / sollen unserem Herren Jesu, dem Ertzhirten und bischoff unserer Seelen an seinen schäfflin, das ist allen erwehlten zum leben also dienen, daß denselbigen schäfflin durch ihren Dienst / alles dasjenige bewisen und geleistet werde, das unser Herr in seinem Hirtenampt verheissen hat." Im einzelnen unterscheidet Bucer „fünf Werke" der Seelsorge, nämlich: die „noch entfrembdeten" zu Christo und seiner Gemeinde führen; die Verführten wieder herbeibringen; den Sündern zu rechter Besserung verhelfen; die im Glauben Schwachen und Kranken „stercken und gesund machen"; die übrigen „vor aller ergernüß und abfall bewaren / vnd in allem guten immer fürderen" (Köstlin, S. 54). Bemerkenswert an dieser Aufzählung ist einmal, daß die Kranken, Alten und Einsamen keine Erwähnung finden und daß ferner vor allem die Eingliederung in die Gemeinde, die Konstitution oder Restitution der Herde Christi, also die congregatio nach Bucer das Ziel alles seelsorgerlichen Handelns darstellt. Man braucht nicht eigens hervorzuheben, wie sehr diese Zielangabe mit den heutigen, mindestens theoretisch anerkannten Zielsetzungen übereinstimmt, so wenn W. Trillhaas die Seelsorge als „die Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern" kennzeichnet (Der Dienst der Kirche am Menschen, S. 77).

Wenn wir die congregatio des einzelnen zur grex Christi als Ziel der Seelsorge bezeichnen — was heißt das nun im einzelnen? Wenn die Gemeinde als congregatio sanctorum sich in der Verkündigung des Wortes und in der Feier des Abendmahles vereint — in welchem Verhältnis steht dann die Seelsorge zur Predigt und zu den Sakramenten? Für Ed. Thurneysen ist Seelsorge „Ausrichtung des Wortes an den Einzelnen" (Die Lehre von der Seelsorge, S. 9), sie „ersetzt nicht die Predigt und die Sakramente, sie begleitet sie nur" (S. 13). Ohne Zweifel bilden Predigt und Sakramente „Richtpunkte" der Seelsorge: sie bereitet auf die Predigt vor, sie führt auf sie hin, sie interpretiert die Predigt in die konkrete Situation hinein und sie leistet die Nacharbeit zur Predigt — dies alles mehr in einem übertragenen als in einem wörtlichen Sinn gemeint. Und ohne Zweifel bildet der erinnernde oder mahnende Hinweis auf die Taufe ein unablässiges seelsorgerliches Mittel, so wie Beichte und Abendmahlsfeier nicht nur zu einem Richtpunkt, sondern zu einem Höhepunkt des seelsorgerlichen Handelns werden können und oft genug werden. Bedenkt man, wie ungewohnt und unverständlich dem Menschen unserer Tage das Anhören einer Predigt ist, wie fremd ihm Taufe, Beichte und Abendmahl sind, dann kommt der Seelsorge sicher auch die Funktion des „Abholens" zu. Aber auch grundsätzlich gilt: die Seelsorge hat ihren theologischen Ort innerhalb der Ellipse, deren beide Brennpunkte Wort und Sakrament darstellen. Und Seelsorge trägt immer die Intention der congregatio.

Indessen so sehr diese bisherige Zielbeschreibung nicht nur theologisch korrekt ist, sondern auch das Gewicht der Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen kann — es fragt sich, ob damit schon das entscheidende Ziel der Seelsorge genannt ist. Jene Ausrichtung der Seelsorge auf Wort und Sakrament — noch einmal: so legitim sie ist — kann dennoch dazu verführen, sich mit einem organisatorischen Anschluß an die Gemeinde zu begnügen; sie kann sogar eine unseelsorgerliche Intransigenz bedeuten. Denn geht es dieser Konzeption nicht eher um die Vermehrung der Zahl der Predigthörer und der Abendmahlsgäste als um den Menschen? Seelsorge hat dann ihren Sinn erfüllt, wenn es ihr um den Menschen, den leibhaften, kon-

kreten Menschen mit seiner personalen Existenz geht, wenn sie ihn als Geschöpf Gottes und als Getauften liebt, als sündigen Bruder erkennt und als Menschen anerkennt, für den Jesus gestorben und auferstanden ist.

Es kann also kein Zweifel daran bestehen, daß Seelsorge zusammen mit der Predigt und den Sakramenten ein Gewebe bildet. Aber um so klarer gilt es zu erkennen, daß es dabei immer um den Menschen geht. Eine Predigt, die das übersieht, ist „doctrina", also Theorie, und eine Feier der Sakramente, die dies außer acht läßt, ist nichts anderes als Ritus. G. Wingren hat in seiner Arbeit über die Predigt gerade diesen Scopus der Predigt auf den Menschen hin besonders klar zum Ausdruck gebracht. Und es gehört zu dem Wesen der Sakramente, daß sie gerade dem einzelnen gelten, den einzelnen meinen, freilich gerade in Richtung auf die Gemeinde. Insofern kann man mit einem gewissen Recht von der seelsorgerlichen Intention der Predigt wie der Sakramente sprechen. Das Ziel der Seelsorge kann nach allem kein anderes sein als das Ziel der Predigt und der Sakramente, nämlich durch den Anruf und Zuspruch des Evangeliums den Menschen dazu aufzurufen, sich selbst als Menschen vor Gott zu verstehen und zu einem Leben als Menschen vor Gott anzuleiten. Das mag manchen als eine sehr bescheidene Zielsetzung erscheinen, aber es gibt kein extensiveres und zugleich intensiveres Ziel der Seelsorge als eben dies, den Menschen zu seiner Menschlichkeit, zu seinem Menschsein zu führen. Denn das heißt ja für den Seelsorger wie für das seelsorgerliche Gegenüber, den Menschen, also sich selbst, als Geschöpf Gottes (und als getauften Christen), als Sünder und als Gerechtfertigten zu erkennen und diese Erkenntnis im Leben zu verwirklichen. Es versteht sich von selbst, daß diese Art des Menschseins nur bestehen und sich entfalten kann im Anhören des Wortes, im Empfangen der Taufe, in der Annahme der Vergebung, im Empfang des Heiligen Abendmahles, d. h. aber schließlich innerhalb der Gemeinde Jesu Christi, also der congregatio sanctorum. Wenn sich demnach das Menschsein des Menschen als Ziel der Seelsorge ergibt, dann dürfte zweierlei deutlich sein. Einmal bewahrt uns diese Zielsetzung vor der Gefahr, in der Seelsorge eine Art christlichen Übermenschen zu züchten. Ferner wird hier noch einmal deutlich, daß dieses Ziel im Grunde von den Seelsorgern in all ihrem seelsorgerlichen Bemühen niemals erreicht werden kann. Den Menschen umzuschaffen, neu zu schaffen und „umzubilden", steht nur dem zu, der den Menschen geschaffen hat. Imago Dei — imago sua! Der Seelsorger ist deshalb nicht anderes als Handlanger, „Hilfshirte" im Dienste des einen, des wahren Hirten. Konkret gesprochen besteht dieser Hilfsdienst des Seelsorgers darin, das Wort Gottes, die Verheißung, daß Gott sich uns als unsern Gott versprochen hat, so zu Gehör zu bringen, daß unter diesem Anruf das Herz des Menschen, sein „cor incurvatum in se ipsum" sich entkrampft und löst, daß die geschlossene und verschlossene Existenz des Menschen sich Gott und dem Nächsten gegenüber öffnet. Alles kommt innerhalb der Seelsorge auf dieses Öffnen und Offenhalten des Menschen an, und zwar so, daß die auf diese Weise geöffnete Existenz wiederum zu einer öffnenden Existenz wird.

3. Wie geschieht Seelsorge?

Im Rahmen dieses Referates kann natürlich nur andeutungsweise von dem Problem der Methode in der Seelsorge die Rede sein. Es sei ausdrücklich betont, daß die konventionellen Mittel der Seelsorge nach wie vor ihr Recht und ihre Gültigkeit, freilich auch ihre neuen speziellen Probleme haben, also der Hausbesuch (gleichviel aus welchem konkreten Anlaß und zu welchem unmittelbaren Zweck), die „Audienz", also die „Sprechstunde" des Pfarrers, die unerläßliche Seelsorge aus Anlaß einer Amtshandlung (die die Vornahme einer Amtshandlung allein legitimiert), die Kirchenzucht (die nicht den Ausschluß, sondern den „Einschluß" des betroffenen Gemeindegliedes zum Ziele hat) und die Beichte (deren Sinn nicht in

der inquisitorischen Befragung des Sünders, sondern im Zuspruch der Vergebung besteht). Diese traditionellen und konventionellen Gelegenheiten der Seelsorge sollen durch die folgenden Ausführungen keinesfalls außer Kraft gesetzt werden. Aber angesichts der derzeitigen seelsorgerlichen Situation scheint es nicht so sehr auf eine Verfeinerung und Vervollkommnung dieser überlieferten Methoden anzukommen, als vielmehr auf die Haltung, die Gesinnung, das Existieren als Seelsorger. Wir wollen uns bei der Beschreibung dieser Haltung auf die drei Kategorien der Begegnung, des Gesprächs und des Geleites beschränken.

a) Unter der Kategorie der Begegnung verstehen wir die unter dem Anruf des Evangeliums geöffnete und eben darum öffnende Haltung und Gesinnung des Seelsorgers im Umgang mit Menschen. Wer auf das Evangelium merkt, wird zu einer Existenz des Aufmerkens geführt. Wer auf das Evangelium hört und das Kreuz vor Augen sieht, der lernt zu hören und zu sehen, und zwar in unserem Fall den Menschen so anzuhören und zu sehen, nicht wie er sich gibt oder verbirgt, oder wie er, der Seelsorger, ihn sich wünscht oder vorstellt, sondern wie er wirklich, d. h. aber nichts anderes als: wie er vor Gott ist. Als ein das Wort Hörender hören, als ein das Kreuz Sehender sehen — damit erfüllt der Seelsorger die unerläßliche Voraussetzung für seinen Dienst, so daß es von ihm nicht heißt: „Da er ihn sah, ging er vorüber . . .", sondern „da er ihn sah, jammerte ihn sein, ging zu ihm . . ." (Luk. 10, 31 ff.). Oder erinnern wir uns an die Gestalt und Gebärde des Vaters im Gleichnis: „Da er aber noch fern von dannen war, sah ihn sein Vater, und es jammerte ihn, . . .", und später: „Da ging sein Vater hinaus und bat ihn" (Luk. 15, 20 ff.). Begegnung als seelsorgerliche Kategorie bezeichnet also eine wartende und abwartende, eine wache und wachende, eine aufgeschlossene und geöffnete Gesinnung und Haltung und den stets paraten Entschluß hinauszugehen, hinzugehen, zu laufen und dem Entschluß die Tat der Begegnung folgen zu lassen, also aus sich herauszugehen und auf den anderen zuzukommen, sich im Niemandsland der Unbehaustheit mit dem anderen zu treffen oder ihn bei sich zu Hause „heimzusuchen".

Die hier gebrauchten Worte enthalten mit vollem Bedacht Anklänge an das biblische Vokabular. Die Termini der psychologischen Methode, z. B. der des „Annehmens" und der „Übertragung", scheinen das Gleiche zu besagen. Aber was hier — ob mit Recht oder Unrecht, steht jetzt nicht zur Diskussion — als Handgriffe einer Kunst gelehrt und gelernt, empfohlen und praktiziert wird, ist bei uns gewissermaßen die „natürliche", die selbstverständliche und darum im Grunde unproblematische Art des christlichen Existierens überhaupt. Denn der Verkehr Gottes mit uns befähigt und bevollmächtigt uns zu unserem Verkehr mit unserem Nächsten und mit dem seelsorgerlichen Gegenüber. Gott hat sich uns erschlossen, darum können wir uns dem anderen erschließen.

b) Wenn wir als zweite Kategorien die des Gesprächs einführen, so weiß jedermann, daß wir damit das eigentliche Arbeitsmittel der Seelsorge berühren (wobei übrigens die sehr empfehlenswerte briefliche Seelsorge eingeschlossen ist). Gespräch ist weder Monolog noch Tat, sondern eine Kategorie sui generis. Wer den anderen „anpredigt", ihm gegenüber unversehens Bibelworte rezitiert oder ihn mit einem Gutschein auf die Diakoniekasse abspeist, der verfehlt selbstverständlich den Sinn des Gespräches. Ist die Sprache, das Sichverständlich-machen-können, Anzeichen des Menschseins überhaupt, so ist das Gespräch Merkmal dafür, daß der Mensch auf „gegenseitige" Gemeinschaft hin angelegt ist. Das seelsorgerliche Gespräch bringt dies „natürlich" auch zum Ausdruck; es gehört darum zu der dialogischen Art des menschlichen Existierens. Aber das seelsorgerliche Gespräch unterscheidet sich dadurch von jedem anderen Gespräch, daß es Gespräch unter dem Wort, interpretierendes Gespräch und Gespräch auf die Gemeinde hin ist.

Zunächst: Gespräch unter dem Wort. Der Seelsorger als der eine Gesprächspartner kommt vom Wort her, er steht unter dem Wort und er zielt auf das Wort hin. Natürlich heißt das nicht, daß den Seelsorger nichts anderes zu sagen hätte, als daß er seine letzte Predigt repetiert oder sich mit Bibelversen versieht. Das Gespräch ist nur dann ein Gespräch, wenn es wach und offen, ohne Vorurteil, ohne Ressentiment und Resignation geführt wird, wenn es fragt und antwortet, sucht und findet. Im Gespräch die Wahrheit des Evangeliums sich entfalten lassen, darauf kommt es an. So sehr die Offenheit im Gespräch herauszustellen ist, der Seelsorger ist in seinem Gespräch deshalb grundsätzlich voreingenommen, weil ihn das verbum zum Gespräch treibt, weil das verbum für ihn das Gespräch diktiert und regiert und weil das verbum für ihn das geheime Ziel des Gespräches darstellt. Also: Vom Wort her unter dem Wort hin auf das Wort zu. Verletzt denn mit dieser „Voreingenommenheit" die Pflicht der Offenheit, die er seinem Gesprächspartner gegenüber hat? Sicherlich nicht, weil ihn ja gerade das Wort zu jener absoluten Offenheit führt und verpflichtet. Die Frage, wann denn im Verlauf des Gespräches das Wort der Schrift zu Gehör zu bringen ist, ist nicht mehr grundsätzlicher Art, sondern eine Frage des „Kairos".

Weiter: das interpretierende Gespräch. Die Disziplin der kirchlichen Seelsorge hat es weitaus mehr mit Hermeneutik zu tun als mit Psychologie alter oder neuer Art. Es mag an dieser Stelle genügen, auf die Tatsache hinzuweisen, daß der Sinn des seelsorgerlichen Gespräches in einer zweifachen Interpretation besteht, nämlich in der Interpretation des Wortes und in der Interpretation der Existenz des Gegenüber. Interpretation ist in beiden Fällen mehr als nur Verstehen. Es ist die deutende Anwendung und Anweisung, Ausführung und Hinführung des verbum auf die ganz konkrete Situation in dem einen Fall, und Interpretation ist die verstehende, deutende, helfende Auslegung der Existenz des anderen im anderen Fall. Wir brauchen nicht auszuführen, daß die beiden Arten der Interpretation nicht nur der Zeit nach einen Vorgang bilden, sondern der Sache nach auf das engste zusammengehören. Überschreiten wir mit dem Versuch, die Existenz des anderen auszulegen, nicht alle dem Menschen gesetzte Schranken? Gewiß nicht, zumal wenn man bedenkt, daß der Scopus dieser Interpretation der Zuspruch der Vergebung ist.

Schließlich: Das Gespräch auf die Gemeinde hin. Der Seelsorger — gleichviel ob Pfarrer oder Nicht-Pfarrer — kommt immer von der Gemeinde her auf den anderen zu. Auch dieses braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Schon deswegen wird das Gespräch einen „Trend" auf die Gemeinde hin haben. Aber wir sollten diesen Trend nicht überbewerten, und zwar nicht nur aus Gründen des Taktes und des Instinkts. Im Gespräch vielmehr geschieht, ereignet und vollzieht sich ja bereits Gemeinde, nämlich jene congregatio, von der früher die Rede war. Es mag dem Gespräch etwas Vorläufiges anhaften, aber im Grunde ist es schon Ereignis der Gemeinde, Ereignis der congregatio. Das Gespräch mag natürlicherweise in eine Einladung zu Gottesdienst und Predigt ausmünden; wir sollten diesen natürlichen ductus nicht außer acht lassen, aber auch nicht überbewerten. Wenn das Gespräch den Verschlossenen geöffnet und den Geöffneten zu einem Öffnenden gemacht hat, wenn im Gespräch der „Stafettenstab" der Seelsorge weitergereicht und angenommen, wenn aus dem seelsorgerlichen Gegenüber selbst ein Seelsorger geworden ist, dann gerät die Gemeinde in Bewegung, dann hat das Wort als der eigentliche Motor des Gespräches sein Ziel erreicht, wenn es nämlich nicht nur gehört, sondern bezeugt wird.

c) Die dritte Kategorie ist die des Geleites, man könnte auch sagen: die Fortsetzung des Gespräches im Geleit. Das Gespräch hat die Eigentümlichkeit der Einmaligkeit, der Vorläufigkeit, der Unverbindlichkeit und des Vorübergehens. Gespräch heißt meist einmalige Begeg-

nung und kann zu einer punktuellen Seelsorge verleiten. Es soll keineswegs bestritten werden, daß ein einmaliges, vielleicht sogar kurzes Gespräch entscheidende Wendungen herbeiführen kann. Aber es scheint im Blick auf die gegenwärtige Situation geradezu die Aufgabe der Seelsorge zu sein, das Gespräch zum Geleit zu erweitern.

Erst an dieser Stelle, eben im Zusammenhang mit der Kategorie des Geleites, kann nun von dem Hirtendienst in der Seelsorge die Rede sein. R. Bultmann sieht bei der Auslegung der Hirtenrede Joh. 10 die Besonderheit des „guten", d. h. des gesuchten und eigentlichen Hirten in seinem „Sein für . . .": Der Hirte ist da für die Seinen, er existiert für sie in unaufhörlicher Bezogenheit auf sie. Die Hirtenrede Joh. 10 ist keine Anweisung zur Seelsorge. Und doch bildet jenes „Sein für . . ." auch für den seelsorgerlichen Dienst das entscheidende Merkmal. Und eben dieses „Sein für . . ." soll mit dem Ausdruck „Geleit" bezeichnet werden.

Es gehört zu den Irrtümern eines Anfängers auf dem Gebiet der Seelsorge zu meinen, Seelsorge könne auch in einer zufälligen oder unbeabsichtigten, jedenfalls vorübergehenden Begegnung oder in einem kurzen oder längeren, jedenfalls einmaligen Gespräch bestehen. Die Seelsorge als Geleit verstehen, heißt die Begegnung zum Umgang, das Gespräch zur Begleitung vertiefen und erweitern. Dieses Geleit ist weder ein Führen mit dem Gängelband noch eine Art von Polizeiaufsicht oder eine sonstige Kontrolle. Das Geleit zeigt sich schon in einem kontinuierlichen Gespräch, aber es ist mehr als Gespräch, es ist ein „Sein für . . ." im Rahmen des Möglichen. Dieses pastorale „Sein für . . ." ist mehr als eine Frage des Dialoges und der Dialektik, es ist eine Frage des Existierens unter dem Wort und in der Gemeinde. Wie sich dieses Geleit zu gestalten hat, das könnte man an der Art und Weise exemplifizieren, wie ein Seelsorger lange, sehr lange Zeit geduldig, unermüdlich, lockend und mahnend mit solchen ringt und kämpft, die ihre Ehe scheiden lassen wollen.

Gibt es eine zeitliche und räumliche Grenze für das Geleit? Diese Frage sei nur deshalb erwähnt, weil man den Sinn der Seelsorge überhaupt an der Frage klarmachen kann, ob sie Grenzen kennt. Die Frage nach einer zeitlichen Grenzen, ja nach dem Bruch, dem Abbrechen der Seelsorge überhaupt, ist zu bejahen. Die Grenze ist natürlich nicht dann erreicht, wenn dem Seelsorger die Geduld ausgeht. Die Grenze ist dann zu ziehen, Umgang, Gespräch und Geleit sind dann abzubrechen, wenn „jemand eure Rede nicht hören wird" (Matth. 10, 14) oder wenn er „die Gemeinde nicht hört" (Matth. 18, 17). Zu dieser schwierigen Frage nach der Grenze der Seelsorge sei nur noch so viel gesagt, daß sie nicht von dem Temperament, sondern von der theologischen Urteilskraft des Seelsorgers abhängt.

Was die räumlichen Grenzen anlangt, so bestehen sie für die Seelsorge grundsätzlich nicht, es sei denn, man würde den je Nächsten als eine solche Begrenzung empfinden. Natürlich ist der Pfarrer als Seelsorger zunächst an seine Gemeinde und jeder Christ im Stande des Seelsorgers je an seinen Bereich gewiesen. Die seelsorgerliche Situation oder Not eines Menschen in Karl-Marx-Stadt, in Algier oder Ohio tangiert zunächst meine seelsorgerlichen Intentionen nicht. Dennoch sollte sich gerade die Seelsorge, diese unbürokratische, nicht reglementierte Arbeitsweise der Kirche, stets bewußt sein, daß für das Wort „der Acker die Welt" ist (Matth. 13, 38) und daß der gute Hirte „noch andere Schafe hat, die sind nicht aus diesem Stalle; und auch diese muß ich herführen, und sie werden meine Stimme hören und wird eine Herde und ein Hirte sein" (Joh. 10, 16).

4. Wer soll Seelsorge üben?

Die traditionelle Antwort auf diese Frage, wie sie in den meisten Lehrbüchern gegeben wird, lautet: der Seelsorger, der berufene und beamtete Pfarrer und Pastor. Aber ist das wirklich so selbstverständlich? Schon Bucer war anderer Ansicht.

Ohne Zweifel hat der Pfarrer die Aufgabe, ja die Pflicht zur Seelsorge. Da ein Pfarrer — übrigens genauso wie zahllose andere Akademiker — heute überfordert, erst recht durch die hier aufgestellte Forderung über Gebühr in Anspruch genommen wird, gibt es offenbar nur drei Auswege: Der Pfarrer als Seelsorger möge statt einer pauschalen eine exemplarische, statt einer extensiven eine intensive Seelsorge üben, d. h. er möge, wenn nur eben die Verhältnisse es zulassen, seine gesammelte Kraft auf einige wenige Menschen, auf das Gespräch mit ihnen und auf das Geleit für sie beschränken, sich ihnen aber mit ganzer Kraft widmen. Er möge ferner die Kunst lernen, Menschen, mit denen von ihm aus trotz aller Mühe kein Kontakt zustande kommt, an andere Seelsorger zu weisen, auch wenn dies eine Enttäuschung oder das Eingeständnis des Unvermögens bedeutet. Und er möge schließlich die von ihm bis dahin Geleiteten zur Seelsorge anleiten. Denn nur der hat als seelsorgerliches Gegenüber das Ziel der Seelsorge an sich erfahren, der seinerseits wieder in den Dienst der Seelsorge tritt. Ob es eine unmittelbare Seelsorge sein wird, wie sie dem Pfarrer zukommt, oder eine mittelbare Seelsorge, wie sie in der säkularen Seelsorge der Richter, der Rechtsanwalt, der Fürsorger nun also als Christ ausübt, das ist deshalb gleichgültig, weil es in der Seelsorge keine Hierarchie gibt.

Der letzte Satz mag Zweifel erwecken, wenn wir nun zum Schluß zwei Beispiele moderner, unkonventioneller Art von Seelsorge nennen:

Zunächst das Beispiel, das Eberhard Müller und seine Freunde als Erfahrungen und Perspektiven unter dem Titel „Seelsorge in der modernen Gesellschaft" (Hamburg, 1961) dargestellt haben. Gemeint ist damit die großzügige, intensive und extensive Restitution der Kommunikation zwischen Kirche und Welt, aber auch innerhalb der Kirche, die vor allem in den Evangelischen Akademien und ähnlichen Häusern in Angriff genommen wurde und gelebt wird. Gruppenseelsorge, Schaffung neuer Stabilitäten, gesellschaftsdiakonisches Handeln der Kirche, umweltbezogene Seelsorge sind die hierher gehörigen Stichworte, die wenigstens am Rande erwähnt werden sollen. Die hier geleistete Arbeit ist bei aller Kritik, die dieser oder jener anbringen mag, ein seelsorgerlicher Vorstoß in neue Bereiche nach neuen Methoden.

Das zweite, nicht weniger eindrucksvolle Beispiel ist die missionarische Seelsorge, wie sie seit dem zweiten Weltkrieg von der katholischen Kirche in Frankreich entwickelt wurde, von der Franz Benz in seiner Arbeit „Missionarische Seelsorge" berichtet: „Die missionarische Seelsorgebewegung in Frankreich und ihre Bedeutung für Deutschland" (Freiburg, 1958). Sie ist keine Institution, sondern eine Bewegung; sie konzentriert sich nicht auf Häuser und Tagungen, sondern sie geht „vor Ort", indem sie von Mann zu Mann missioniert, die Missionierten zu Missionaren beruft, seelsorgerlich-missionarische Zellen in entkirchlichten Gemeinden schafft und nach allen Regeln einer großzügig gehandhabten Strategie Volksmission neuer Art betreibt.

Wieweit den beiden erwähnten Beispielen auf die Dauer Erfolg beschieden ist, mag dahingestellt bleiben. Aber was ist und heißt schon in diesem Zusammenhang „Erfolg"? Der innere Motor der Seelsorge ist immer die Liebe, die man empfangen hat und nun weitergibt. Liebe ist immer erfinderisch; die Fähigkeit zum Erfinden ist geradezu ein Gradmesser für die Intensität der Liebe und des Seelsorgers. Wenn also aller anstehenden Problematik zum Trotz die seelsorgerliche Liebe Mittel und Methoden erfindet, um jenem alten Wort Geltung zu verschaffen: „Suprema lex salus animarum", dann dürfte schon viel, wenn nicht alles gewonnen sein.

DER ÜBERFORDERTE SEELSORGER

von Landessuperintendent D. Udo Smidt, Detmold

In der vorgelegten Formulierung hat unser Thema zwei Merkmale. Es möchte offenbar persönlich und es möchte praktisch verstanden und behandelt werden. Beides ist gut und notwendig. Beides sollte auch eine offene und unbefangene Grundlage des Gespräches unter uns sein. Wir reden in eigener Person und Sache und wenn man sich beides vergegenwärtigt, dann sind unsere ehrlich zugegebenen Aporien u. U. mehr wert als unsere Apologien, d. h. also: unsere Verlegenheiten können positivere Chancen haben als unsere Verteidigungen oder Selbstrechtfertigungen.

Wenn wir darin übereinstimmen und Sie deshalb auch bei mir nicht nach dem Schatz besonderer Kenntnisse oder Erfahrungen schielen, dann möchte ich als Einstimmung oder als Einleitung gerne das tun, was sich mir bei derartigen Situationen schon öfter als eine konkrete Hilfe erwiesen hat. Anstatt nämlich sofort mit geschwellten Segeln in die Problematik der heute sich wandelnden gemeindlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse vorzustoßen, sollten wir zuerst hören auf das Zeugnis der Bibel. Ich meine das gar nicht im üblich erbaulichen Sinn, sondern im ernsthaft über unser Thema meditierenden Sinn. Da kann es geschehen, daß sich Schwerpunkte bilden, daß grundlegende Wesensmerkmale ins Licht der Gegenwart treten. Ich gebe zu, daß ich recht lange zu tun gehabt habe, um zu einem gebrdneten Anfang unserem Thema gegenüber zu kommen. Immer wieder war ich in Versuchung, alles auf einmal sagen zu wollen aus der Fülle, die ja ohne Frage auf einen einstürmt. Vielleicht liegt es daran, daß die Thema-Formulierung die nüchterne Gestalt einer Feststellung und nicht die bequemere Form einer Fragestellung hat. Aber die meditierende Hinwendung zum Zeugnis der Schrift hat mir geholfen. Von drei in der Heiligen Schrift berichteten Vorgängen sind mir drei Begriffe so eindrücklich geworden, daß ich in ihnen etwas von dem zu erkennen meinte, was einleitend zur Diagnose und zugleich zur Therapie unter der herausfordernden Wucht unseres Themas zu bedenken ist.

Der erste unter den drei Begriffen meint, was im Neuen Testament „διακρίνειν", unterscheiden, bewertendes Unterscheiden, durchrichtendes und das Verhalten begrenzendes Unterscheiden meint. Zur konkreten Veranschaulichung erinnern wir uns an die bekannte und entscheidende Feststellung der Apostelgeschichte im 6. Kapitel: „Da riefen die Zwölf die Menge der Jünger zusammen und sprachen: Es taugt nicht, daß wir das Wort Gottes vernachlässigen und bei den Tischen unseren Dienst tun . . ." Die hier beschriebene Feststellung ist als Besinnung und als Entscheidung Verwirklichung dessen, was διακρίνειν meint. Offenbar sind wir oft deswegen so maßlos überfordert, weil uns das Maß für die Konzentration auf unseren ursprünglichen Dienst unklar geworden ist. Im Augenblick können wir auf eine umfassendere Anwendung verzichten, es geht nur um ein erstes entscheidendes Positionslicht.

Der zweite unter den drei Begriffen meint, was im Neuen Testament „διακονεῖν" dienen, zurechtbringen, Hilfe leisten meint. Wir verbinden diese Vokabel mit dem διακρίνειν und denken an die brüderliche Zurechtweisung, wo die Augen des Bruders meine gefährdete Situation sehen und wo der Rat des Bruders mir den Dienst einer inneren Ordnung gewährt. Lassen Sie uns auch diesen Vorgang illustrieren, und zwar mit einem der herrlichsten Abschnitte pastoraltheologischer seelsorgerlicher Unterredung, wie sie uns im 18. Kapitel des 2. Mosebuches begegnet. Jethro, der Schwiegervater des Mose, bringt dem vielbeschäftigten, dem überforderten Mann und Vater seine Frau und seine Kinder. Aber das bleibt ein wort-

losen und doch sehr betedten Vorgang. Die Frau und die Kinder sind da. Aber dann geschieht in direkter Beeinflussung mehr. Jethro beobachtet das Tagewerk seines Schwiegersohnes. Vom Morgen bis zum Abend ist er gefordert durch Bittsteller und Menschen, die ihn in Anspruch nehmen. Und dann kommt es zu der diakonischen Rede und Zurechtweisung. Sein Schwiegervater sprach zu ihm: „Es ist nicht gut, was du tust. Du machst dich zu müde, dazu das Volk auch, das bei dir ist. Die Sache ist für dich zu schwer, du kannst sie nicht allein besorgen . . .". Der Rat geht auf Arbeitsteilung. Dem überforderten Seelsorger im Einmanngeschäft, den die Betriebsamkeit aus der ruhenden Mitte seines Dienstes herauswirft, begegnet im Rat des Bruders das διακονεῖν und zeigt den Weg zum διακρίνειν. Eins greift ins andere. Ein zweites Positionslicht, das anzeigt, wo unter uns im Mangel an konkreter brüderlicher Begrenzung unseres Dienstes sehr viel im argen liegt.

Der letzte unter den drei Begriffen meint, was im Neuen Testament die an Gott gerichtete Bitte, die προσευχή, das Gebet und die Fürbitte meint. Es ist der innerste Bereich, und wenn wir auch diesen Vorgang vom Neuen Testament her veranschaulichen, dann erinnern wir uns an den großen Abschnitt im Schluß des dritten Kapitels im Epheser-Brief: „Derhalben beuge ich meine Kniee vor dem Vater, der der rechte Vater ist über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden, daß ER euch Kraft gebe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, stark zu werden durch seinen Geist an dem inwendigen Menschen . . ." Sie haben die Fortsetzung im Ohr. Es ist die wunderbare Weise, wie der Apostel die Gestalt seiner Fürbitte der Gemeinde mitteilt, daß sie wissen, wie er vor Gott sein seelsorgerliches Handeln an ihnen übt. Im προσεύχεσθαι liegt der Vollzug einer Seelsorge, die sich wohl jeden Augenblick in ihrem Vermögen überfordert weiß und die nun doch aus dieser Überforderung die einzige richtige und verheißungsvolle Konsequenz zieht, den andern wissen zu lassen, wie sich betende Seelsorge darstellt und was sie ausrichtet. Auch das ein Positionslicht von gewichtiger Art.

Bei allem, was ich jetzt zur persönlichen Praxis unseres Themas als Brücke zum Gespräch auszuführen habe, bleibt es mir wichtig, daß wir es auf diesem Hintergrund versuchen und eigentlich fortgesetzt in der Meditation verharren, wie denn dieser aus dem biblischen Zeugnis hervorkommende Dreiklang über unser Thema Macht gewinnen und entscheidend auch unter uns zum Zuge kommen kann: διακρίνειν — διακονεῖν — προσεύχεσθαι. Lassen Sie uns jetzt mit einer gewissen Objektivität als Weggenossen unserer Zeit und unserer Umwelt unser Thema in bestimmte Zusammenhänge einordnen, und zwar so, daß wir in einem ersten Abschnitt mehr zur Diagnose und in einem zweiten Abschnitt mehr zur Therapie des überforderten Seelsorgers auf einige Tatbestände hinweisen. Ich muß dabei von vorn herein um Ihre brüderliche Nachsicht bitten, wenn ich Ihnen nur fragmentarisch meinen Beitrag gebe. Mich tröstet dabei nicht im Augenblick der von Novalis gelegentlich ausgesprochene Satz, daß das Fragment das Vollkommenste auf dieser Erde sei, sondern es tröstet mich die schlichte Überzeugung, daß jeder von Ihnen auch über unvollständige Aussagen nicht hinauskommen würde.

Zunächst also zur Diagnose. Ganz gewiß fallen uns dabei sehr schnell allerhand Merkmale ein, die den überforderten Seelsorger kennzeichnen. Wer von uns dächte nicht an das Thema der Zeit und der Hast oder an das Thema der Routine, an jene Karikatur des Pfarrers, den der Arzt Arthur Mader an seinem für Seelsorger geschriebenen Buch „Hören — schweigen — helfen" einmal als den „Rappelkopf" bezeichnet. Aber lassen wir das, lassen wir das Mosaik der Merkmale und wählen dafür die großen Stichworte, wie sie uns als Soziologie, als Psychologie, als Anthropologie und als Theologie beschäftigen, und zwar im Bezug auf unser Thema beschäftigen.

I. Der Hinweis auf die Soziologie zum Verständnis des überforderten Seelsorgers

Die verhältnismäßig junge Wissenschaft der Soziologie leistet uns in der Fülle ihrer Untersuchungen zum Strukturwandel der menschlichen Gesellschaft den Dienst, Entwicklungen und Umformungen zu erkennen und zu bewerten. Wir können und brauchen jetzt nicht uns zu verlieren in dem weiten Feld der Beobachtungen, das sich hier anbietet. Wesentlich scheint mir in unserem Bereich eine einzige Feststellung, nämlich die, daß wir uns in einem Abbauprozeß befinden, der für die Ausübung der Seelsorge von nicht zu überschätzendem Gewicht ist. Das ist der Abbau – sagen wir einmal – der hierarchischen und klerikalen Amtswürde. Es gab eine Zeit und es gab ganze Zeitalter, wo die Autorität des Seelsorgers mit der Autorität des geistlichen Amtes ohne Einspruch gegeben war. Es gab eine Zeit, wo Seelsorge im Zeichen der Kirchenzucht ihre wesentliche Funktion hatte. Der vor etlichen Jahren verstorbene Züricher Alttestamentler Prof. D. Ludwig Köhler hat unter dem Titel „Wahres Leben" eine angewandte Seelsorge veröffentlicht. Da liest man auf Seite 118 den Satz: „Es hat mir, der während Jahrzehnten Studenten der Theologie in ihrem Werden begleitete, viel zu denken gegeben, daß nie einer kam und erklärte, er könne nicht Pfarrer werden, denn er sei zur Seelsorge nicht begabt." So erstaunlich in der Tat diese Beobachtung ist, so mag doch ein Grund darin liegen, daß im konservativen und im institutionellen Gefüge der Kirche sich zähe genug die Vorstellung bewahrt, daß die Würde des Amtes ohne weiteres die Autorität des Seelsorgens schaffe. Auch heute lebt diese Auffassung fort, und mindestens die Institution des Beichtstuhles in der römisch-katholischen Kirche bewahrt diesen Anspruch. Die Belebungsversuche einer vom Amt getragenen und durch das Amt autorisierten Beichtpraxis in der evangelischen Kirche nähren sich von ähnlichen Vorstellungen. Man mag verstehen, wenn ein Pfarrer für seelsorgerliche Aussprachen in der Sakristei seiner Kirche anzutreffen ist, weil damit der Verschwiegenheit eine größere und natürlichere Gewähr gegeben ist. Aber nicht verstehen kann ich, daß der evangelische Pfarrer für diese Aussprachen sich den Talar anzieht. Ist es nicht – von römischen Anfälligkeiten abgesehen – der unnatürliche und auch unzeitgemäße Versuch, Seelsorge zu institutionalisieren und mit der Autorität der Amtswürde bis hin zum Amtskleid zu decken? Steht da nicht der überforderte Seelsorger vor uns, etwa so, wie weiland David in der Saulsrüstung vor seinem König.

Tempora mutantur. – Meine ostfriesische Dorfgemeinde, in der ich konfirmiert und auch ordiniert wurde, war in den dreißiger Jahren durch Gottes Gnade das, was wir eine lebendige Gemeinde nennen würden. Aber es bestand in ihr auch noch drastisch genug die Möglichkeit, bei der Kindererziehung den Pastor als Figur zu benutzen, die Respekt und Angstvorstellungen in der Kinderseele erzeugen sollte. Oder: Es sind ja auch keineswegs Legenden, daß die Bibel auf den Tisch gelegt wurde, wenn Hochwürden gesichtet wurde. Die Karikatur verdeutlicht in der Verzerrung und in der Übertreibung, was wir über den sich vollzogenen oder im Vollzug befindlichen Strukturwandel feststellen. Die Würde des Amtes ist keine Garantie mehr für die Berechtigung und Befähigung zur Seelsorge. Der Abbau der klerikal sich gebenden Amtswürde ist keineswegs nur ein negativer Vorgang oder nur eine Erscheinung im großen Auflösungsprozeß einst gültiger Bindungen. Wohl aber trifft die Feststellung den Seelsorger so, daß seine Autorität wieder die tiefe Rückverbindung fordert, die das Neue Testament in der Beweisung des Geistes und der Kraft als echte Autorität und Vollmacht kennt. Die Soziologie wird nichts dagegen einzuwenden haben, wenn wir sie als Hilfswissenschaft erklären. Aber wir sind gehalten, ihre Erhebungen und Erforschungen ernstlich zur Kenntis zu nehmen, um von dieser Seite her vor Selbsttäuschungen bewahrt zu bleiben und die Gründe unserer Überforderung nüchtern zu analysieren. Hochmut oder Verblendung an

dieser Stelle endet im Pfaffentum, dieser wunderlichen Ausgabe einer von Amts wegen ausgeübten Funktion, die aber in Wahrheit nur den geistlichen Leerlauf eines im Kern überforderten Seelsorgers offenbart.

II. Der Hinweis auf die Psychologie zum Verständnis des überforderten Seelsorgers

Ein junger Göttinger Privatdozent, Dr. theol. und Dr. med. Dietrich Rössler, hat seine öffentliche Probevorlesung am 14. November 1960 über das Thema: „Die Tiefenpsychologie als theologisches Problem" gehalten. Diese in der April-Nummer der Ev. Theologie veröffentlichte Vorlesung beginnt mit einer solennen Feststellung, die folgendermaßen formuliert ist: „Es gibt nur wenige historische Beispiele dafür, daß eine einzelne wissenschaftliche Theorie von so tiefgreifendem Einfluß auf die gesamte Kulturgeschichte gewesen wäre, wie die analytische Psychologie Siegmund Freuds." Die Geltung und die entsprechende Auswirkung dieser Feststellung wird nun in den folgenden Darlegungen angewandt in der Form eines geschichtlichen Überblickes, der von Freud bis zur Gegenwart in drei Epochen den Ansatz, die breite Entfaltung und die differenzierte Entwicklung der Psychoanalyse und ihres Einflusses auf die Aufgaben der Seelsorge darstellt. Es überrascht nicht, wenn dabei deutlich wird, wie vielschichtig und wie kompliziert der Seelsorger heute gefordert wird auf dem weiten Gefilde, das als Tiefenpsychologie bezeichnet wird. Von einer Bewertung völlig abgesehen, haben wir doch einfach das Faktum hinzunehmen, daß geradezu von einer Integration der Seelsorge in den Prozeß des Säkularismus und des Synkretismus unserer Gegenwart gesprochen werden muß. Wir brauchen nicht zu wiederholen, was uns in einschlägiger Literatur überall bescheinigt wird, wie der ruhelose, der gehemmte, der beschwerte Mensch unserer Tage nicht den Seelsorger, sondern den Seelenarzt aufsucht.

Wir kommen nicht daran vorbei, aus diesem Faktum Folgerungen zu ziehen und wir versuchen es in unserer Diagnose zum Verständnis des überforderten Seelsorgers in der Weise, daß wir mit dem Hinweis auf die Psychologie den auf die Anthropologie verbinden.

III. Der Hinweis auf die Anthropologie — auf die Lehre vom Menschen — als Beitrag zum Thema des überforderten Seelsorgers

Mit einer gewissen Absicht haben wir uns bei dem Hinweis auf die Psychologie wirklich nur mit einer Andeutung begnügt. Aber jetzt geht es uns um die Frage der Verbindung und Ergänzung von dem, was Psychotherapie und Seelsorge in echter Korrespondenz und in echter Unterscheidung leisten sollen. Im Jahre 1932 hat der hervorragend einflußreiche Psychotherapeut C. G. Jung vor Pfarrern einen Vortrag gehalten über „Die Beziehungen zwischen Psychotherapie und Seelsorge". Er kam damals zu dem Urteil: „Es hat nicht den Anschein, als ob der protestantische Seelsorger von heute genügend ausgerüstet wäre, um dem gewaltigen seelischen Anspruch unserer Zeit zu genügen. Es wäre höchste Zeit, daß Seelsorger und Seelenarzt sich die Hand reichen zur Bewältigung dieser Riesenaufgabe." Dreißig Jahre später ist dieses von C. G. Jung als „Riesenaufgabe" bezeichnete Problem wohl noch größer geworden. Wir werden aber auch feststellen dürfen, daß die Aufgabe erkannt und angefaßt worden ist. Die Erinnerung an das seinerzeit hilfreiche Buch von Hans Asmussen, und dann vor allen Dingen das von Thurneysen uns bescherte Lehrbuch sind so etwas wie Marksteine. Es ist damit im Grunde auch schon eine Frage beantwortet, die in einer ganz neuen Veröffentlichung, einer Festgabe für den praktischen Theologen in Berlin Otto Haendler, aufgeworfen wird von dem Leipziger Professor Alfred Dedo Müller: „Ist Seelsorge lehrbar?" Ein volles und endgültiges und umfassendes Ja können wir nicht geben. Wir

möchten aber auf der anderen Seite auch nicht so weit gehen, wie es Ludwig Köhler in dem erwähnten Buch „Wahres Leben" tut, wo er schreibt: „Seelsorge treiben ist nicht etwas, was man lernen kann, wenn man nicht die Gnadengabe dazu empfangen hat." Ganz gewiß: Seelsorge ohne innere Berufung ist wie Predigt ohne inneren Auftrag. Aber — im Vorfeld ist Lehre und Übung zur Seelsorge so notwendig und so gut, wie Lehre und Übung zur Predigt unbestritten gelten. Das Problem ist nur, ob nicht auf diesem Feld weit mehr geschehen sollte und früher geschehen sollte — d. h. während des Studiums und nicht erst und nicht nur im Predigerseminar damit zu beginnen wäre. Leider ist es wieder verhältnismäßig still geworden um Reformvorschläge zum Studium der Theologie, wie sie von Prof. D. Wilhelm Hahn zusammen mit Hans-Heinrich Wolf im Jahr 1952 in einem Gutachten vorgetragen wurden. In diesem Gutachten stehen u. a. die Sätze: „Für recht verstandene Seelsorge gäbe es offene Türen, wenn wir es verstünden, durch sie hindurchzugehen. Tatsache ist eine rapide Schrumpfung der Seelsorge. Dagegen drängen die modernen Menschen zum Psychotherapeuten. Das hat nicht nur darin seinen Grund, daß dieser die Komplikationen des Menschen auf medizinisch-psychologischer Ebene sieht, während vom Pfarrer eine moralisch-religiöse Zensur befürchtet wird. Es ist vielmehr so, daß der Pfarrer mit dem hilfesuchenden Menschen meist nichts anzufangen weiß: Weder vermag er psychologisch den Fall zu erkennen und so zu einer richtigen Diagnose zu kommen, noch weiß er, wie er dem Menschen in dieser Lage vom Evangelium aus zu begegnen hat. Auf beides ist sein Studium nicht eingegangen."

Ist es nicht so, daß diese Sätze wie eine schwere Hypothek auf Abtragung warten? Wir verkennen nicht, wie kompliziert angesichts unserer heutigen geistigen und theologischen Situation das Studium für den Theologiestudenten geworden ist. Aber es kann uns nicht entbinden, noch und noch den Finger auf die hier angesprochene Not und Hilflosigkeit zu legen.

Niemals kann und soll der Seelsorger den Psychotherapeuten ersetzen, aber er soll auch nicht aus Unkenntnis so tun, als ob er es müßte. Er darf nicht als ein Ignorant sich selber überlassen bleiben. Wo es nur eben einzurichten ist, da sollten die erfreulicherweise angebahnten Versuche ständiger Arbeitsgemeinschaften „Arzt und Seelsorger" aktiviert werden. Da erst kann dann in fruchtbarer Erörterung geklärt werden, wo die Grenzen liegen und weshalb sie nach dem begründeten Urteil von Thurneysen wissend herausgestellt werden müssen und wie es zu dem eingangs hervorgehobenen διαχρίνειν und διακονεῖν kommen sollte.

Jede Einengung führt zu Verkrampfungen. Besonders gefährlich wird das da, wo in unserem erotisierten Zeitalter dann die Zwangsvorstellung aufkommt, als ob Seelsorge im Bereich der Sexualnöte ihr eigentliches und oft einziges Feld hätte. Wir verkennen nicht, was sich gewiß hier verbirgt, aber — um nur das Traugespräch zu nennen — es ist unkeusch und unnatürlich und ungeistlich, Seelsorge zu einem Spezifikum sexueller Aufklärung und Belehrung zu machen. Gerade da kann uns die Begegnung mit der Psychoanalyse den großen Dienst tun, den Menschen in der Summe seiner Triebe, Bindungen und Begabungen zu verstehen.

Aber ein letzter Hinweis — und für uns nun der wichtigste — ist anzudeuten.

IV. Der Hinweis auf die Theologie als Beitrag zur Deutung des überforderten Seelsorgers

Seelsorge in theologischer Verantwortung ist Hinwendung zum Nächsten in der Zuversicht, daß ihm wie mir die große Hinwendung Gottes in der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi gilt. Lassen Sie es mich so sagen, wie Barth es im letzten Teilband seiner Dogmatik ausdrückt:

„Daß sich nur alle, die Seelsorge üben dürfen und sollen, darüber klar sein und bleiben möchten: sie hat nicht einfach den Menschen, sie hat Gott und den Menschen — Gott um der Menschen und den Menschen um Gottes willen zu dienen." Und deshalb — noch einmal mit Barths Formulierung: „Seelsorge heißt: betätigtes Interesse des Einen an der göttlichen Berufung und darum am Dasein und Dransein eines bestimmten Anderen . . . Seelsorge heißt: einem anderen Menschen damit helfen, daß ihm deutlich gemacht wird, daß auch er zum Zeugen Jesu Christi bestimmt und brauchbar ist." Und nun folgt in Barths Ausführungen ein Satz, der uns noch einmal an das im ersten Abschnitt bei der soziologischen Besinnung angerührte Problem erinnert. „Seelsorge setzt legitim ins Werk, was unter dem Namen ‚Kirchenzucht' in der Vergangenheit eine mehr peinliche als heilsame Unternehmung der christlichen Kirche gewesen ist." Übrigens — und auch das soll nicht unterdrückt werden — betont nach der Wesensbestimung der Seelsorge Barth: „Ohne die Voraussetzung und gegebenenfalls ein Stück weit auch Anwendung von allerlei allgemeiner und also neutraler Psychologie, Psychagogik und Psychotherapie wird das selten oder nie geschehen können. Das ändert aber nichts daran, daß ihre Probleme da anfangen, wo die einer neutralen Psychologie und der auf sie begründeten neutralen Heilkunst aufhören — wie sie — die Seelsorge — denn auch ihrerseits wohl in der Lage sein muß, ihre Probleme zu verstehen und in ihre eigenen Überlegungen einzubeziehen, nicht aber in der Lage, sie ihr abzunehmen und ihrerseits meistern zu wollen. Das bedeutet: auch die Seelsorge der Gemeinde muß sich zu beschränken und zu bescheiden wissen . . ." Soweit Karl Barth. Noch einmal also der gute Hinweis auf das διαχρίνειν und διακονεῖν von unserer Einleitung her.

In diesem Zusammenhang ist aber nun noch eines zu bedenken, eben deshalb, weil unser Stichwort von dem „überforderten Seelsorger" handelt. Im seelsorgerlichen Gespräch ist entscheidend die Vollmacht des Hörens und des Redens. Niemand verfügt darüber. Aber gerade hier stehen wir an der Grenze, wo unser Sagen und unser Sein Übereinstimmung fordert. Die ärgste Überforderung droht da, wo unsere Worte unserem Wandel und wo unser Kundigsein unserem Wahrhaftigsein und wo unsere Rede unserem Verhalten vorauseilt. Weil das unsere eigentliche und unser aller Versuchung ist, darum in der Einleitung die Erinnerung an das προσεύχεσθαι im Verhalten des im Gebet sich beweisenden Seelsorgers. Das seelsorgerliche Gespräch ist das betende Kampfgespräch, immer wieder auch mit Furcht und Zittern im Bereich dessen, der als der Versucher und als der διάβολος das διαβάλλειν übt, um das προσεύχεσθαι, das Reden nach obenhin und vor dem Angesicht Gottes zu verwirren.

Man möchte sagen: Bei den Menschen ist's unmöglich — wenn nicht Gott seinen Geist und seine Gnade gibt. Bei den Menschen eine beständige Überforderung, aber in Gottes Geduld und in Gottes Kraft dann dennoch so, daß der menschlich überforderte Seelsorger der von Gott geforderte und Ihm gehorsame Seelsorger sein darf. —

Nun hat es sich so ergeben, daß in den vier Abschnitten Diagnose und Therapie, Deutung und Anwendung nicht säuberlich auseinandergehalten werden konnten. Lassen Sie uns deshalb in einem Schlußabschnitt nur noch auf vier Verhältnisfragen praktischer Art zu sprechen kommen. Da es sich dabei auch für mich um echte Fragen handelt, ist für ihre Beantwortung unsere Aussprache wichtig.

I. Wie sollen wir das Verhältnis von direkter und indirekter oder von offener und anonymer Begegnung in der Seelsorge beurteilen?

Bei Gesprächen mit römisch-katholischen Priestern kann gelegentlich sehr offen die Praxis des Beichtstuhls als eine Überforderung und übermenschliche Belastung bezeichnet werden für den dabei als Seelsorger amtierenden Priester. Der Beichtstuhl mit der ihn umgebenden Anonymität hat sich erst im späteren Mittelalter eingeführt. Es ist dabei zwar der öffentliche

und von altersher so geübte Brauch der Beichte dadurch in Geltung geblieben, daß der Beichtstuhl im Kirchenraum aufgestellt wird. Das Beichtgespräch aber soll doch wohl entpersonifiziert werden. Aus direkter und offener, auf Vertrauen gegründeter Aussprache und Ansprache wird ein „das Ansehen der Person" ausschließender Vorgang. Im Rahmen der römisch-katholischen Beichtpraxis als einem Stück des Bußsakramentes hat das sicherlich seine Begründung. Es liegt uns in unserem Zusammenhang auch nicht daran, die in evangelischer Beurteilung vorzutragenden Einwendungen gegen System und Praxis des katholischen Beichtzwanges zu erörtern. Unsere Frage hat ihre Spitze dort, wo es sich um den Übergang in die Entpersönlichung, in die Anonymität handelt. Ist Seelsorge in diesem „Halbdunkel" möglich? Lassen Sie mich, um das Problem präzis auf die Gegenwart und auch auf die außerkonfessionelle Ebene zu übertragen, fragen: Ist „Telefonseelsorge" prinzipiell eine Möglichkeit echter Seelsorge? Vielleicht verstehe ich davon nicht viel mehr als eben die Unruhe, die in meiner Frage laut wird. Kann diese moderne Form der Versachlichung wirklich als Seelsorge beurteilt werden? Braucht nicht das seelsorgerliche Gespräch das leibhaftig unmittelbare Gegenüber, von Angesicht zu Angesicht? Die mich bedrängende Frage ist die, ob nicht „Telefon" und „Seelsorge" vom Wesen her unvereinbar sind und ob nicht der „Telefonseelsorger" eine Art Roboter werden muß und so im Grunde den überforderten Seelsorger in Permanenz ergibt. Man kann telefonische Ratschläge erteilen, aber „mutua consolatio" per Telefon, das erscheint doch mehr als problematisch.

II. Wie sollen wir das Verhältnis von Zuspruch und Anspruch — sagen wir von Evangelium und Gesetz — im seelsorgerlichen Gespräch handhaben, oder noch etwas weiter gefaßt: Wie verhalten sich Natur und Gnade zueinander?

Wie konkret diese Frage gemeint ist, das muß am Beispiel erläutert werden. Ich denke an einen jüngeren, überdurchschnittlich begabten und zugleich sensiblen Freund und Amtsbruder. Mit seiner zeitweilig an Schwermut grenzenden seelischen Belastung wandte er sich an einen Pfarrer, dessen geradezu vitale Gläubigkeit ihn in seiner inneren Armut beeindruckte. Als er von seiner ihn bedrückenden Last sprach, bekam er nach einem längeren Gespräch die Weisung, sich ernstlich zu prüfen, weil er sicherlich in seinem Glaubensgehorsam und in der vollen Auslieferung an den Herrn noch geheimen Widerstand leiste. Diese gewiß ernst und aufrichtig gemeinte seelsorgerliche Ermahnung machte aus dem seelischen Tief so etwas wie einen höllischen Abgrund. Er hat es mir selber erzählt, um dann hinzuzufügen, was es an Hilfe und Befreiung für ihn bedeutet habe, einem Seelsorger begegnet zu sein, der ihn gelöst habe mit der schlichten ihm auf den Kopf zugesprochenen Aussage: „Gott steht zu Ihnen". Was soll das Beispiel uns sagen? Sie verstehen: Es ist ein Hinweis zum Thema: Gesetz und Evangelium in der Seelsorge. Aber daß wir nur ja kein Prinzip daraus machen! Man kann auch einen Menschen im falsch gewählten Augenblick mit einer billig verabfolgten Gnade ohne Hilfe lassen, weil Gesetz und Zucht und Natur zum Zuge kommen müßten. Wer Jugendarbeit kennt, wird verstehen, was ich meine.

Es ist gut, wenn die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade, von Gesetz und Evangelium die offene Frage bleibt und uns wach erhält dafür, daß Prinzipien überfordern und daß da, wo der Geist des Herrn ist, Freiheit ist — Freiheit unter dem offenen Himmel des Evangeliums und deshalb Freiheit in der Gebundenheit.

III. Eine dritte Frage praktischer Art ist die nach dem Verhältnis von unbewußter und bewußter Seelsorge, vielleicht könnten wir auch sagen: von schweigender und weckender Seelsorge.

Unbewußt oder schweigend ausgeübte Seelsorge hat ihre Veranschaulichung im großen Kapitel vom Weltgericht nach Matth. 25, 31 ff. Ich greife eines heraus:
„ich war krank und ihr habt euch nach mir umgesehen" — mit Luther: „ihr habt mich besucht . . ." Aber es bleibt eindrücklich: dieses ἐπισκέπτεσθαι, wo das unreflektierte Tun ohne Gerede seine Bedeutung bekommt. Das unter uns schon wieder reichlich strapazierte Wort von der „Mitmenschlichkeit" gewinnt hier seinen echten Sinn. Bewiesen wir einander je und je etwas mehr von dem, wobei die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut, etwas mehr von der Einfalt gesunder und gelebter Frömmigkeit, wir würden bei aller zeitlichen Inanspruchnahme und Hast doch etwas spüren von der heiteren und fröhlichen Gelassenheit, die den überforderten Seelsorger schlicht zum Nächsten seines Nächsten macht.
Aber es mag gut sein, bei dieser Verhältnisfrage zum 25. Matthäuskapitel dann auch immer wieder das Gespräch mit der Samariterin aus Johannes 4 hinzunehmen. Anknüpfung im Gespräch und Führung im Gespräch, Hören und Reden und Lossprechen. Es ist uns hier in einer Weise beschrieben, daß wir nie daran auslernen. Nur nicht vorzeitig erbaulich werden, aber wirklich die Aussprache steuern und in die Tiefe führen, das verlangt eine Kraft der Konzentration, die uns allen vielleicht schon einmal als Wohltat begegnet ist. Ich muß an Pastor Fritz von Bodelschwingh denken und an die Art, wie er bei kranken Kindern und Erwachsenen für sie da war, als ob es gar nichts gäbe, was ihn sonst noch beanspruchte.

IV. Noch kurz eine letzte Verhältnisfrage praktischer Art. Wir denken an den Ausgleich und an die Verbindung von beratender und befehlender Seelsorge. Wir haben es wohl unter Gebet und Geduld zu lernen, einmal zu sagen: „Ich empfehle dir, so oder so dich zu verhalten." Oder ein anderesmal: „Ich befehle dir, in Gottes Namen so und nur so dich zu verhalten." Nie sind wir auf Anhieb dazu tüchtig. Von Natur sind wir immer überfordert. Aber wir werden trotz alledem und in alledem uns dessen versichern und getrösten: „Den Aufrichtigen läßt es der Herr gelingen . . ." Wir haben vor der Überforderung nicht zu resignieren, wenn es uns täglich neu wird, daß in Rat und Gebot unsere Seelsorge ihr Maß nicht empfängt durch unser „Wissen und Verstand", sondern durch den Geist der Liebe Christi, die alle Erkenntnis übertrifft.

Ich hoffe, daß unser Gespräch Ergänzung und Bereicherung bringt. Lassen Sie mich deshalb schließen mit zwei Worten oder Sätzen aus dem „Tagebuch eines Landpfarrers" von Georg Bernanos. Das eine verweist uns schlicht an den Umgang mit Gottes Wort und nennt damit die Quelle, aus der heraus der überforderte Seelsorger der gelassene und der gehaltene Seelsorger von Tag zu Tag neu werden soll. Der Satz lautet: „Die Wahrheiten des Evangeliums blinzeln nie. Mit den andern Wahrheiten, bei denen man nie genau weiß, wo sie sich herumgetrieben haben, . . . Zwiesprache zu halten ist gefährlich . . . Trotzdem: Wenn es mir zustößt, einen Einfall zu haben — einen von den Einfällen, die den Seelen nützen könnten . . ., dann nehme ich ihn sofort in mein Gebet auf. Es ist erstaunlich, wie anders er dann aussieht . . . Aber — die Wahrheiten des Evangeliums blinzeln nie . . ."

Und dann der zweite Satz, der den überforderten Seelsorger für diesen Dienst ermahnen und ermutigen, bescheiden und berufen kann; er lautet: „Du siehst doch auch ein, daß einer, der große Gebärden macht und schwitzt wie ein Möbelträger beim Umzug, deshalb noch nicht wacher sein muß als der andere. Ich behaupte nur: Wenn der Herr ein Wort aus mir herauszieht, das den Seelen nützt, so spüre ich es daran, daß es mir weh tut." —

DIE GEFORDERTE GEMEINDE

Von Pastor Alex Funke, Witten a. d. Ruhr

Ist es recht getan, Gemeindegliedern Aufgaben in der Seelsorge anzuvertrauen? Sie reicht hinein in die intimsten Bezirke des persönlichen Lebens; sie ist angewiesen auf Verschwiegenheit bis hin zum Beichtgeheimnis; sie benötigt eine Atmosphäre des Vertrauens; in ihr ist das im Tod und Leben hieb- und stichfeste, zuverlässige Wort gefordert.

Wo immer aber erweckte, wachsame Gemeinde Jesu Christi war, hat es Seelsorge durch ihre Laienglieder gegeben. Keine Erneuerungsbewegung der Kirchengeschichte, die nicht Beispiele von Gemeinden vor Augen stellt, die in ihren Gliedern nicht nur diakonisch oder missionarisch, sondern gerade auch seelsorgerlich ausstrahlten. Ein packendes Beispiel aus unserer Zeit ist der Bericht über die Erneuerungsbewegung im französischen Katholizismus, unter dem Titel „Missionarische Seelsorge" (Franz Benz, Missionarische Seelsorge, Herder-Verlag Freiburg 1958). Wir skizzieren ein Beispiel aus der Erneuerungsbewegung in der Holländischen Hervormde Kerk, die in der ökumenischen Christenheit starke Beachtung gefunden hat: Die Zorgvliet-Gemeinde in Scheveningen umfaßt etwa 4500 Gemeindeglieder, überwiegend Gebildete. Etwa 300 sind in Dienstgruppen mitarbeitend tätig. Die Gruppen haben ihre eigene Leitung und konkret zugewiesene Aufgaben in der Diakonie, im Apostolat und in der Seelsorge. Das beginnt beim Kirchenvorstand. Jeder der 24 Ältesten leistet einen ihm zugewiesenen Dienst. Die „Block-Ältesten" sind — mit dem Pfarrer gemeinsam — verantwortlich für die Ausrichtung der nachgehenden Seelsorge. Jeder von ihnen hat eine Gruppe von 100 bis 150 Familien anvertraut bekommen. Er hat Helfer und Helferinnen zur Seite, die einen Gemeindebrief in regelmäßigen Abständen in alle Häuser tragen. An einem Abend in der Woche hat der Älteste Zeit, um einen oder zwei Besuche bei Familien zu machen. Jede Sitzung des Kirchenvorstandes beginnt damit, daß über die Hausbesuche gesprochen wird. Der Gemeindepfarrer Dr. Roscam Abbing sah sich genötigt, eine Anleitung zur Seelsorge beim Hausbesuch für seine Ältesten zu schreiben, die inzwischen in deutscher Übersetzung vorliegt (P. J. Roscam Abbing, Laienseelsorge, Gladbeck 1959). Das Buch hatte in Holland nach kurzer Zeit eine zweite Auflage nötig. Roscam Abbing beschrieb seinen eigenen Dienst als Gemeindepfarrer folgendermaßen:

1. Verkündigung von der Kanzel bis zum Einzelgespräch in der Seelsorge,
2. Zurüstung der Gemeindeglieder zu Mitarbeitern Jesu Christi und Angabe der Richtung für die zu geschehenden Dienste.

Hier hat der Gemeindepfarrer zurückgefunden zu einem konzentrierten Tun von seiner eigentlichen Berufung her. Er ist „Botschafter an Christi Statt", der mit Auswirkungen bei der Verkündigung rechnet und darum betet. Dazu gehören zugeteilte Charismata, anvertraute Talente (Matth. 25, 24 f.), Gliedschaft am Leibe Jesu Christi und also die Mahnung, die „Praxis" (Röm. 12, 4) der Gliedschaft wahrzunehmen. Die Gemeinde kann jetzt nicht behandelt werden wie ein Publikum, das zur Förderung religiöser Interessen o. a. beisammen ist, sondern muß angesehen werden als „Volk Gottes", „königliches Priestertum", „Leib Christi". Der Gemeindepfarrer wird zum Rektor geistlicher Dienste. Er hat den Gemeindegliedern den im Indikativ der biblischen Botschaft implizierten Imperativ auf den Kopf zuzusprechen. „Ihr als die lebendigen Steine . . . bauet euch zum geistlichen Hause . . ." Der hier gemeinte geistliche Vorgang wird besonders anschaulich in Ap. 6: „Wir wollen anhalten am Gebet und am Dienst des Wortes" (6, 4), ist die eindeutige Entscheidung der Apostel. Wenn alsdann durch den „Dienst des Wortes" Gemeinde erweckt wird und Aufgaben in Sicht kommen, hat sich die Gemeinde umzusehen nach Gliedern, die geeignet sind, Hand anzulegen. Es kann allemal damit gerechnet werden, daß Menschen „voll Heiligen Geistes und Weisheit" da sind.

So ist es der Kirche von ihrem Herrn zugesagt. Gemeinde Jesu Christi ist immer charismatische Gemeinde.

1. Von der Verkündigung her entsteht eine spontane Bewegung in die Umwelt

Der schwedische Bischof Bo Gierz schildert in dem Buch „Und Etliches fiel auf den Fels" (Göttingen 1952), wie eine einfältige Bäuerin, Katrina mit Namen, einem Sterbenden, der in tiefe Gewissensnot geraten ist wegen unvergebener Schuld, die Botschaft des Römerbriefes in einem hin- und hergehenden seelsorgerlichen Gespräch so zuspricht, daß er sie im Glauben fassen kann. Jetzt kann der Pfarrer hereingerufen werden, um ihm das Sakrament zu reichen, das anzunehmen der Sterbende vorher sich weigerte. Dies ist ein herausgehobenes Beispiel. Aber in ungezählten Variationen ereignet sich Ähnliches, wo immer vollmächtige Verkündigung laut wird. Jemand erfährt im Gottesdienst den Zuspruch der Vergebung und wird nun einer, der andere um Vergebung bitten oder Vergebung zusprechen kann. Jemand begreift als Hörer des Wortes, daß und wie Gott ihn lieb hat und wird nun Menschen anders begegnen als vorher. Niemand wird die in solchen Beispielen angedeutete spontane Bewegung, die von der gottesdienstlichen Versammlung her in die Umwelt hinein sich ereignet, statistisch zu erfassen versuchen. Ob, wo und wie sie sich ereignet, das lassen wir anstehen bis zum Jüngsten Gericht.

2. Die Gemeinde als communio sanctorum leistet durch ihr Dasein Seelsorge

In der Beschreibung der Urgemeinde wird neben der „apostolischen Lehre, dem Brotbrechen und dem Gebet" die „Gemeinschaft" (koinonia) betont genannt. Wo eine Gemeinde sie verwirklicht, leistet sie Seelsorge durch das bloße Hineinnehmen in ihr Dasein und in ihre Bruderschaft. Wer weiß, was die Zugehörigkeit zu einem funktionierenden Jugendkreis an Halt, Wegweisung und Stärkung für einen jungen Christen bedeutet, hat das anschaulich vor Augen. Dietrich Bonhoeffer hat dieser Erkenntnis ein leider weithin in Vergessenheit geratenes Buch gewidmet mit dem Titel „Gemeinsames Leben" (München 1957). Es ist an unsere heutigen Gemeinden die kritische Frage zu stellen, ob an die Stelle der „Gemeinschaft" nicht eine lähmende Kontaktarmut getreten ist.

a) Leistet es unser Gottesdienst, daß versammelte „Gemeinschaft der Heiligen" merkbar in Erscheinung tritt?

b) Sind die Gemeindekreise nicht häufig einer Milieuverengung verfallen? Wer als Außenstehender hinzukommt, wird als Fremdkörper empfunden und hat erhebliche Mühe, sich zu akklimatisieren. Tatsächlich wäre es ein Prüfstein für den geistlichen Tiefgang eines Gemeindekreises, ob und wieweit er nach außen hin offen ist und für den Hinzukommenden Bruderschaft anzubieten hat.

c) Häufig werden in unseren Gemeinden ganze Gruppen von Menschen übersehen. Eine Untersuchung des Westfälischen Sozialamtes in der Gemeinde Schalke ergab, daß die Kirchengemeinde nicht zu Gesicht bekommen hatte, daß es mehr als 600 alleinstehende berufstätige Frauen gab. Die übliche Struktur der Gemeindekreise ist kaum dazu angetan, diese und ähnliche Gruppen zu erfassen, so daß sie oft kirchlich heimatlos bleiben.

d) Geschieht in unseren Gemeinden die konkrete seelsorgerliche Fürbitte? Wird in den Fürbittengebeten im Gottesdienst das tatsächliche Leben am Ort beim Namen genannt? Ist bei den Gemeindegliedern, die beten, die Fürbitte für einzelne Menschen und Ereignisse am Ort üblich? Wie kann sie gefördert werden?

3. Die Gemeindeglieder sind berufen zur Milieuseelsorge

Das Stichwort „Milieuseelsorge" ist in der neueren katholischen theologischen Literatur bedeutsam geworden (vergleiche Victor Schurr, Seelsorge in einer neuen Welt, Salzburg 1957: Wenn die Fische in einem Teich krank werden, nutzt es nicht, ihnen mehr Futter hinzuwerfen; man muß zuvor das Wasser von Giftstoffen reinigen.) In der evangelischen Literatur wird häufig mit dem Wort „Gesellschaftsdiakonie" ähnliches angesprochen. Der heutige Mensch wird in seinem Denken und Reagieren geprägt von der Gruppe und von den Kollektiven (vgl. David Riesmann, Die einsame Masse, Hamburg 1959: Der „außengesteuerte Mensch" im Unterschied zu dem „traditions- und innengesteuerten Menschen" früherer Zeiten.) Eine einseitige Individualseelsorge würde deshalb zu kurz schießen. Es wird darauf ankommen, daß Christen das Engagement eingehen, im Denken und Handeln der Gruppen mitzudenken, mitzuleiden, mitzusorgen, mitzutragen und in alledem mitzuprägen. Im französischen Katholizismus spricht man in diesem Zusammenhang vom „inkarnierten Wort" und weist — neben den Arbeiterpriestern — auf eine Fülle von Beispielen hin, die von dem Einsatz der Laienchristen in den Kollektiven berichten. Bei uns haben die Evangelischen Akademien, die Sozialämter, die Sozialsekretäre, die Industriepfarrämter, die Heimvolkshochschulen u. a. in dieser Hinsicht einiges geleistet. Die Frage ist aber weiterzugeben an jede einzelne Ortsgemeinde: Was richtet sie aus, um ihre Gemeindeglieder instand zu setzen, in den Kollektiven „Salz der Erde" zu sein? Beispiele zeigen, daß zwei oder drei Christen den Umgangston, die Art der Gespräche und des Zusammenlebens in einer Fabrikhalle oder in einem Büro erheblich zu bestimmen vermögen, wenn sie die Aufgabe der Milieuseelsorge erkennen.

Es ist nötig zu sagen, daß die Familie die erste und vorrangige Gruppe ist. Vielleicht hat das heute übliche Gemeindeleben in seiner Struktur zu sehr den einzelnen im Auge und zu wenig die Familie als Zelle des Gemeindeaufbaus.

4. Es geht um die Durchdringung der ganzen Parochie

Das übliche Bild in unseren Gemeinden ist die erzwungene Einteilung in eine sogenannte Kerngemeinde und die Randsiedler. Ein Kreis von etwa 200 bis 300 hat sich an einer Stelle ihrer Wahl in den üblichen Veranstaltungskalender eingeschaltet. Die übrigen leben im Dauerschatten des Gemeindelebens, bis auf die Amtshandlungen und gelegentliche Festgottesdienste. Dieser Zustand nährt fortdauernd die Vermutung, die Kirche sei nichts anderes als die Institution zur Lieferung von Religion und der Pastor so etwas wie ein volkskirchlicher Zeremonienmeister. Seelsorge, als den Zuspruch des befreienden Gotteswortes, erwartet man von dieser Institution je länger desto weniger.

Um von diesem ins Leere laufenden Abstellgleis herunterzukommen, wird zweierlei vonnöten sein:

a) Eine Aufgliederung der ganzen Parochie nach überlegten Gesichtspunkten.

b) Ein anderer Typ und Stil von Sammlung unter dem Wort, als es der übliche kirchliche Veranstaltungskalender anbietet.

Zu a) Im Gottesdienst ist die Abkündigung der Amtshandlungen üblich mit dem hinzugefügten Votum. Dieser Akt hat weithin die Bedeutung eines Abschlusses der Amtshandlungen bekommen. Tatsächlich aber meint er den Aufruf zur nachgehenden Seelsorge an die Gottesdienstgemeinde. Die Taufeltern, die Brautpaare, die Konfirmanden, die Familien mit Trauerfall sind jeweils Gruppen von Menschen, die der nachgehenden Seelsorge bedürfen. Die erwiesene Amtshandlung erinnert die Gemeinde an konkrete Lebensbezüge bei den Betroffenen, in die hinein das Wort Gottes ihnen nachgehend zugesprochen werden muß. Wo das unterbleibt, beteiligen wir uns an einer Entleerung der Amtshandlungen zu religiösen Riten

mit „christlichem" Vorzeichen. Daß wir die Taufeltern, die Traupaare, die Konfirmanden u. a. in den jeweiligen Registern erfaßt haben, erleichtert die hier entstehende Aufgabe. Hinzu treten Gruppen von Menschen mit leicht erkennbarem gemeinsamem Lebensbezug: Die Pendler, die alleinstehenden oder die verheirateten berufstätigen Frauen, die Eltern der Konfirmanden vor drei oder vier Jahren, die Verantwortlichen im öffentlichen Leben an verschiedenen Stellen u. a.

Zu b) Von hier aus ergibt sich die Nötigung zu einem anderen Typ von Veranstaltungen, als die überkommenen Gemeindekreise ihn darstellen. Wir nennen: Den sporadischen offenen Abend, zu dem obengenannte Gruppen eingeladen werden, ohne daß sich eine Verpflichtung zur Mitgliedschaft ergibt. Die Aufgabe ist: Die biblische Botschaft mit dem jeweiligen Lebensbezug zu konfrontieren. Das Laienseminar, das in einer fortlaufenden Reihe von mehreren Zusammenkünften besteht, die den Teilnehmer zum Mitdenken einladen: „Information über den Glauben" oder „Fragen des beruflichen Lebens" oder „Eltern, seid Eltern" oder „Mädchenbildungsseminar" o. a. Schließlich: Die „Woche". Viele Gemeindeglieder werden sich schwerlich entschließen, Teilnehmer an einer wöchentlich angesetzten Zusammenkunft zu werden. Sie werden eher bereit sein, sich gelegentlich eine Woche hindurch allabendlich einzufinden zur „Bibelwoche" oder „Woche der Begegnung", „Woche des Dorfes", „Woche der Siedlung" o. a.

Für die Gemeindeglieder, die zu einer festeren Bindung sich bereit finden, ist die Form der Dienstgruppe ein Erfordernis des heutigen Gemeindelebens (vgl. H. D. Wendland, Die Kirche in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1958, Seite 210 f). In ihnen geschieht Zurüstung für die Wahrnehmung der „Haushalterschaft". Der Helferkreis für den Kindergottesdienst ist ein typisches Beispiel oder die Besuchsdienstgruppe oder der Bruderkreis der Bezirkshelfer und Helferinnen, die dem Pfarrer zur Ausübung seines Hirtendienstes beistehen. (Vergl. dazu Alex Funke, Die mitarbeitende Gemeinde, Heft 2/3 der Handbücherei für Gemeindearbeit, Gütersloh 1959 und Missionarischer Gemeindeaufbau, Heft 1 der Schriftenreihe „Missionierende Gemeinde", Berlin 1961).

BERICHT ÜBER DIE AUSSPRACHE

Den Vorträgen folgte jeweils eine lebhafte AUSSPRACHE. Im Anschluß an das Referat von Prof. D. *Niebergall* „Seelsorge als theologisches Problem" nahm man zunächst Stellung zur Institutionalisierung der Seelsorge, wie sie sich in den letzten Jahren durch neue Bemühungen der sogenannten „weltlichen Seelsorge" vollzogen hat. Uneingeschränkt wurde zugegeben, daß diese Versuche zumindest ernst genommen werden müßten. Die Leser der Rubriken „Trost und Rat", „Frau Irene", usw. in den Illustrierten könnten nicht selten etwas mit den dort gegebenen Antworten anfangen. Die Pfarrer sollten von dieser Art des Dienstes am Menschen für ihre eigene Seelsorge lernen. Auf der anderen Seite wurde darauf hingewiesen, daß es auch im kirchlichen Raum Ehe- und Erziehungsberatung gäbe und daß der moderne Mensch keinesfalls nur auf Illustrierte und Ärzte angewiesen sei. Das Angebot der Seelsorge ist heute jedenfalls relativ groß. Offenbar gebraucht Gott mannigfache Wege, um mit dem einzelnen ins Gespräch zu kommen. Die kirchliche Seelsorge kann dadurch regeneriert werden, daß sie neu das Ineinander von Seelsorge und Fürsorge durchdenkt und in der Einzelseelsorge des Gemeindepfarrers fruchtbar macht. In einer Zeit, in der Arbeitswelt und Personwelt auseinanderfallen, kann der Seelsorger der Kirche ohne ein Team von Laien, die ihm zur Verfügung stehen, nicht mehr auskommen. Mancher geht heute lieber zu einem

Laien in die Beichte als zum beamteten Pfarrer. Schon immer war es so, daß der Sohn sich nicht unbedingt an seinen Vater wandte, wenn er etwas auf dem Herzen hatte. Eine natürliche Scheu hielt ihn davon ab. Wir sollten uns freuen, wenn die Menschen heute überhaupt zu einem anderen Menschen finden, um ihre Not loszuwerden. Gleichwohl hat der Pfarrer nach wie vor ungeheuere Möglichkeiten. Wenn die Menschen nicht zum Pfarrer kommen, so liegt es nicht immer nur an diesen Menschen, sondern gelegentlich auch an der Person des Pfarrers. Besonderes Echo fand das, was im Referat über das Gespräch und das Geleit gesagt worden war. Einzelne Diskussionsteilnehmer legten allerdings Wert darauf, daß man das „Gespräch" nicht einfach mit dem „Direkten" und das „Geleit" nicht ohne weiteres mit dem „Indirekten" identifiziere. Auch ein Geleit könne durchaus eine Weise direkter Seelsorge darstellen. Während der Analyse des Gespräches trat die ganze Not zutage, die mit dem Gesprächsanfang gesetzt ist: Wie beginne ich ein Gespräch? Wir alle leiden an der Kontaktarmut unserer Zeit, auch die Pfarrer. Wir müssen ganz neu studieren, welche Möglichkeiten sich für die Eröffnung eines Gespräches bieten. Hier wird sogar, mitten in der theologischen Ausbildung, eine methodische Gesprächsschulung notwendig werden. Für den Vollzug des Gesprächs ist die Einsicht in die rechte Nähe und in den rechten Abstand erforderlich. Es ist typisch, daß man sich heute so gern der Telefonseelsorge bedient. Hier bricht im Protestantismus eine gewisse Sehnsucht nach „objektivem" Abstand auf, die sich gleichzeitig mit einem Verlangen nach personaler Nähe verbindet. Was die Nacharbeit anbetrifft, so will das seelsorgerliche „Geleit" niemals Kontrolle sein. Der heutige Seelsorger muß ein feines Gespür dafür haben, wann er ein Gespräch einmal im Interesse seines Partners abbricht und wie er den Gesprächspartner dennoch weiterhin begleitet. Geleit ist oft nichts anderes als Bereitschaft. Gerade eine Seelsorge, die es mit dem Christus am Kreuz ernst meint, wird sich zu einem Hirtendienst aufgerufen wissen, der nicht nur redet, sondern still handelt. Es ist geradezu ein Wesenszug des Hirten, daß er nicht spricht, sondern sorgt. Insofern steht das Geleit nicht nur am Ende eines Gespräches, sondern es bildet notwendigerweise auch den Anfang und die Einleitung eines solchen. Wirkliche Seelsorge erweist sich nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums, sondern auch durch die dialogische Atmosphäre und durch die Gewährung der Bruderschaft.

Die ganzen Nöte und Erfahrungen des praktischen Pfarramtes standen im Vordergrund der Aussprache über den Vortrag „Der überforderte Seelsorger" von Landessuperintendent D. *Udo Smidt*. Hier wurde zunächst die Frage nach einem eventuellen „Leitbild" der Seelsorge laut: Welches Ziel haben wir eigentlich, wenn wir als Pfarrer Seelsorge üben? Sehen wir in der Kirche einen heilenden Raum, oder geht es uns nur darum, ein bestimmtes kirchliches Soll abzuleisten? Die Antwort lautete: Gewiß wird der Pfarrer sich vor einem falschen Leitbild hüten müssen und seine Seelsorge nach Möglichkeit ideologiefrei zu halten haben. Er wird jeweils durch die Situation neu zum Dienst gefordert. Gerade das macht sein Hirtenamt aus, daß es sich nicht in ein Schema pressen läßt, sondern allezeit bereit ist zu originalem Helfen. Andererseits empfiehlt es sich aber, den Typus derer, die die Seelsorge begehren, immer wieder neu zu überprüfen: Erreichen wir wirklich die Menschen, die unserer Sorge bedürfen? Sind wir uns immer darüber klar, was wir eigentlich wollen und ob wir die uns aufgetragene seelsorgerliche Arbeit sinngemäß zu Ende führen? Indem wir aber so fragen, wird die ganze Überforderung des modernen Pfarrers, insbesondere in der Großstadt, offenbar. Ohne einen Besuchsdienst ist dabei nicht auszukommen. Ohne Konzentration auf wenige Modellfälle gerät der Pfarrer bald in eine destruktive Verzweiflung oder in eine billige Routine. Die Überforderung des Seelsorgers geschieht aber heute nicht nur zeitlich und menschlich, sondern auch sachlich: In bestimmten Fragen kann er gar nicht Bescheid wissen.

etwa was den Betrieb angeht, oder im Hinblick auf die moderne Ehescheidungspraxis. Hier ist er auf die Sachkenntnis von Laien angewiesen, und es gehört gerade zu seinem Amt als Seelsorger, daß er Laien zur Mitarbeit im Seelsorgedienst heranzieht. Auf diese Weise gibt es eine gewisse Entlastung, sowohl in zeitlicher wie auch in sachlicher Hinsicht. Besonders dankbar wurde der Hinweis von D. Smidt auf die „Konzentration" empfunden. Der Seelsorger unserer Tage muß von Zeit zu Zeit selbstkritisch fragen, was das Wesentliche in seinem Dienst ist. Er darf sich nicht bei den Geburtstagsbesuchen der 70- bis 90jährigen zersplittern. Hier kann der Laie ihm manches abnehmen. Brennend wichtig ist es, daß der Pfarrer ein oder zwei Sprechstunden in der Woche durchführt, am besten eine Sprechstunde am Abend, so daß auch der berufstätige Mensch und auch der Pendler ihn noch aufsuchen können.

Sehr wohl wurde verstanden, was das kritische Wort über die „Seelsorge im Halbdunkel" meint. Die Pfarrer können sich heute einander gar nicht genug ermahnen, ihre Seelsorge personal und ganzheitlich, d. h. von Mensch zu Mensch und von Angesicht zu Angesicht, zu üben. Auf der anderen Seite wurde aber nachdrücklich betont, daß es heute solche Bemühungen wie Telefonseelsorge, Rundfunkseelsorge und Briefseelsorge geben müsse, um dem Menschen, der wie Nikodemus in der Dämmerung zu uns kommen wolle, gerecht zu werden. Solche Seelsorge dient dann als missionarisches Angebot; manchmal ist sie nur Vorfeld, manchmal schon Hauptfeld der Sorge unter dem Evangelium. Das hängt vom einzelnen Fall ab. Entscheidend ist nur, daß diese neue Art der Seelsorge nicht im Ansatz steckenbleibt, sondern wirklich durchgesorgt wird. Gewiß bildet Gott selbst das eigentliche „Subjekt" der Seelsorge, aber die Sorge unter dem Evangelium erschöpft sich nicht in der sprachlichen Mitteilung der Vergebung, sie will vielmehr im Namen Jesu zu Ende gesorgt werden. Sie muß in neuer Weise die „Nächstenliebe" lernen, und sie muß Mut haben, jeweils den nächsten Schritt zu tun. Nächstenliebe in der Seelsorge heißt nicht nur, den Nächsten lieben, sondern auch das Nächste tun!

Aus der Erfahrung der Dorfseelsorge wurde berichtet, daß es der Dorfpfarrer auf der einen Seite vielleicht leichter hat als der Pfarrer in der Großstadt, weil die Gemeinde ihn kennt und er die Gemeinde überschaut. Und doch hat er es auch wiederum schwerer: weil man ihn kennt, sobald er ein paar Jahre im Ort ist. Bei aller Menschennähe bleibt doch auch der Dorfpfarrer zeitlebens der „Fremde" aus dem Dorfe. Insofern stehen Dorfpfarrer und Stadtpfarrer vor gemeinsamen seelsorgerlichen Aufgaben. Echte Möglichkeiten für seelsorgerliche Gespräche bieten sich bei den dörflichen Hausbesuchen, wenn man früher oder später auf die Predigt zu sprechen kommt, etwa so, daß man einen „Randsiedler" einmal humorvoll auffordert: „Nun können Sie mir ja einmal einen Gegenbesuch in der Kirche machen", oder dadurch, daß der Besuchte von selbst auf einen bestimmten Gedanken der Predigt zurückgreift, die er vielleicht am letzten Sonntag gehört hat. Predigt und Seelsorge gehören zusammen.

Die ganze Aussprache stand im Lichte der vier konstruktiven Fragen, die der Referent am Schluß des Vortrages aufgeworfen hatte. Hatte man, wie aus dem bisherigen Bericht hervorgeht, sich verhältnismäßig gründlich mit der ersten Frage nach dem Ineinander von offener und anonymer Seelsorge beschäftigt, so wurden auch die anderen drei Blickrichtungen wenigstens andiskutiert. Besonders begrüßt wurde die Warnung vor einer falschen Gesetzlichkeit in der Seelsorge. Der Pfarrer ist nicht ein Mann, von dem man alles verlangen kann. Auch innerhalb der Seelsorge sind die Menschen verschieden und können nur als je verschiedene ihren pastoralen Pflichten nachkommen, der eine mit einer langsamen Anfahrtsstrecke, der andere mit einer vollmächtigen Direktheit, der eine kontaktscheuer, der andere in einer gewissen Unmittelbarkeit. Der Herr der Kirche kann alle Diener gebrauchen und ordnet sie einander zu gegenseitiger Ergänzung zu. Was das Verhältnis von schweigender und weckender

Seelsorge angeht, so zeigt es sich, daß das Studierzimmer des Pfarrers für den Vollzug der Seelsorge allein nicht genügt. Der heutige Seelsorger wäre überfordert, wenn er nur seine eigenen Räume anzubieten hätte. Hier können etwa Hauskreise helfen, aber auch die Einbeziehung von Mahlzeiten mit ihrer entspannenden Atmosphäre. Die seelsorgerliche Liebe macht erfinderisch. Mannigfaltige Wege lassen sich dabei denken; zur wirklichen Seelsorge gehört eben auch eine „seelsorgerliche Atmosphäre". Der Mensch von heute ist mehr denn je auf bergende Räume und Sammlungen angewiesen. Schließlich schien auch die Unterscheidung von beratender und befehlender Seelsorge fruchtbar. Jede Einseitigkeit wäre hier vom Übel. Vornehmlich dem weisungshungrigen jungen Menschen wäre nicht damit gedient, wenn er bei seinen manchmal schwierigen Entscheidungen inmitten der Massengesellschaft nur Ratschläge erhielte und keine Führung. Er würde aber auch nicht im Sinne Jesu tief genug geliebt, wenn der Pfarrer ihm die Entscheidungen abnehmen und ihm nicht zu eigener Verantwortung helfen wollte. Seelsorge in diesem Sinne heißt warten und zuwarten zugleich.

Der letzte Vortrag von Pfarrer *Alex Funke* über das Thema „Die geforderte Gemeinde" gab vor allem den Teilnehmern aus der Laienschaft Gelegenheit, ihre Fragen anzubringen. Standen die beiden ersten Aussprachen zuweilen, bis in die Sprachgebung hinein, unter dem drückenden Übergewicht der Pfarrerproblematik — was vom Thema her mehr oder weniger unvermeidbar war —, so bot der Abschluß der Tagung eine willkommene Möglichkeit, die Schwierigkeiten und Aufgaben der Laienmitarbeit zu behandeln. Nicht nur für die vielfältigen Aufgaben, die dem Laien im allgemeinen in der Kirchengemeinde zugemutet werden, sondern gerade im Hinblick auf die eigentliche Seelsorge möchte und soll der Laie ein wirklicher Mitarbeiter und nicht nur Handlanger des Pfarrers sein. Fruchtbarste Erfahrungen sind auch in Kurhessen mit dem „Besuchsdienst" (Haushalterschaft, Stewardship) gemacht worden. Am besten ist es hier, die Besuche zu zweit zu machen. Die Gespräche können sich auf ganz schlichte Dinge beziehen. Schon der Eindruck „Wir haben euch nicht vergessen" öffnet manches Herz und manche Hand. Zuweilen ergibt sich von ganz allein die Notwendigkeit, ein intensiveres Gespräch zu führen und auch über geistliche Dinge zu sprechen. In anderen Fällen ist es beim zweiten oder dritten Male so. Freilich muß sich der Pfarrer Zeit nehmen, um seine Mitarbeiter für diesen Dienst zu schulen. Er muß dann eben etwas anderes lassen, wenn es ihm wirklich um den einzelnen Menschen geht. Zurüsten kann der Pfarrer seine Laienmitarbeiter aber nur, wenn er selbst rechtzeitig in seelsorgerlichen Fragen unterwiesen worden ist, sei es während des Studiums oder im Predigerseminar. Die beste Gelegenheit, die Seelsorge zu erlernen, wird dem Pfarrer immer noch während des sogenannten Lehrvikariats geschenkt, wo der Mentor, bzw. der Vikariatsleiter helfen kann, die ersten Schritte zu selbständigen Seelsorgeakten zu tun. In Kurhessen hat der Propst das besondere Amt der Seelsorge an Seelsorgern. Im übrigen vermitteln die Pfarrkonvente eine Art mutuum colloquium und eine consolatio fratrum.

Die Biblische Besinnung, die von Propst *Engelbrecht*, Arolsen, gehalten wurde, legte die Texte Markus 16, 14—20, und Johannes 15, 26—16, 4 aus. Sie trug wesentlich dazu bei, die Erwägung der grundsätzlichen und praktischen Fragen vom Worte Gottes selbst her zu beleuchten.

Die Tagung hatte nicht den falschen Ehrgeiz, fertige Ergebnisse für den Seelsorgealltag der Kirchengemeinden zu liefern. Sie wollte vielmehr beide, Pfarrer und Laien, aufrufen zu einer kritischen Selbstbesinnung: Was tut eigentlich unserer Landeskirche in erster Linie not? Der „seelsorgerliche" Ertrag des Akademiegespräches über die Seelsorge läßt sich am besten in die Worte zusammenfassen, die *Hermann von Bezzel* im Sinne eines Demonstrativs und eines Appelativs formuliert hat:

„Der Herr wollte seine Zeugen so, daß sie einander ergänzen, daß mit dem Reichbegabten der Einfache, mit dem Wagemutigen der Bedächtige, mit dem still Betrachtenden der weithin Ausschreitende sich zusammentun. Es ist seine Art, daß die Vielfältigkeit der Wahrheit in mancherlei menschlichen Subjekten sich abschatte und ausgestalte, denn er ist nicht ein Gott der Eintönigkeit, sondern des Einklanges. Die Wahrheit verträgt und verlangt es, von mehreren bezeugt zu werden, die eine Erfahrung richtet an der anderen sich auf, die andere stärkt wiederum die eine. Sorget nur dafür, daß ihr Zeugen Jesu Christi seid." Je.

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar, erscheinen alle zwei Monate. Einzelheft DM 2.—. Mitglieder der Gesellschaft der Freunde zahlen für den ganzen Jahrgang DM 10.— (Studenten und Schüler DM 6.—). Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie, (16) Hofgeismar; Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar: PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5973 der Kreissparkasse Hofgeismar.